T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİNDE

ATEİZM PROBLEMİ

Aydın Topaloğlu

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Aydın

İZMİR

1996

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN: Merkezimizce Doldurulacaktır

Soyadı: *Topaloğlu* Kayıt No :

Adı : *Aydın*

TEZİN ADI

Türkçe: *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*

Yabancı Dil: *Atheism in Contemporary British Philosophy*

TEZİN TÜRÜ

Yüksek Lisans	Doktora	Doçentlik	Tıpta Uzmanlık	Sanatta Yeterlik
O	O	O	O	O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ:

Üniversite: *Dokuz Eylül Üniversitesi*

Fakülte:

Enstitü: *Sosyal Bilimler*

Diğer Kuruluşlar:

Tarih:

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan:

Basım Yılı:

Basım Tarihi:

İSBN

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı: *Aydın, Mehmet*

Ünvanı: *Prof. Dr.*

TEZİN YAZILDIĞI DİL : *Türkçe* TEZİN SAYFA SAYISI: 200

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1-*Ateizmin tanımı, çeşitleri ve kısa tarihçesi*

2-*Çağdaş İngiliz Felsefesinde ateizm problemi. Din dilinin tahlil ve eleştirisi . Tanrı kavramının reddi ve Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtların eleştirisi.*

3-*Moral ateizm ve kötülük problemi.*

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1-*Ateizm, Tanrı-tanımazlık, Tanrısızlık, inançsızlık.*

2-*Tanrı, Tanrı kavramı, Tanrı'nın varlığı-yokluğu.*

3-*Din dili, ahlak, kötülük problemi.*

4-

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız:

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: (Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız)

1-*Atheism,belief / disbelief in God.*

2-*God, God's existence, theism, religion, theology, theistic assertions*

3-*The analysis of theistic beliefs.*

4-*Proofs / Arguments for God's existence. Problem of evil and moral atheism*

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

British Philosophy, Linguistic Analysis, Logical Positivism

1- Tezimden Fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümün fotokopisini alınabilir K

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamanının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası: Tarih: 11-6-1996

Özet

Ateizm, felsefi bir terim olarak, teistik Tanrı inancına karşı bir eleştiriyi ve reddi dile getirmektedir. İlahi dinlerin aşkın ve yaratıcı Tanrı kavramına karşı olumsuz bir tavır alıştır. Varoluşu, evreni ve yaşamı yorumlama şeklidir. Felsefi bir anlayış olmasının yanında, kimileri için de pratikte bir yaşam biçimidir.

Ateizm temelde teizmin kavramlarını ve iddialarını hedef alarak çürütmeyi amaçlamış, karşıt tezler ileri sürmüştür. Bu süreçte de filozoflarca teorik ve pratik temelleri atılmış, argümanları belirlenmiştir. İşte bu araştırma da Çağdaş İngiliz Felsefesi esas olmak üzere ateizm problemini ele almış ve iddialarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi başlığını taşıyan bu araştırma da öncelikle ateizmin tanımı, çeşitleri, olabilirliği ve kısaca tarihçesi üzerinde durulmuştur. Ayrıca Tanrı'nın varlığı-yokluğu ile ilgili olarak farklı şeyler söyleyen teizm, panteizm, deizm ve agnostisizm gibi ekollerle olan ilişkisine değinilmiştir. Daha sonra Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde ateizmin temellendirilmesi, özellikle mantıkçı pozitivizmin ve linguistik tahlilcilerin düşünceleri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede ortaya çıkan doğrulamacı, fonksiyonel, linguistik ve konatif tahliller incelenmiş, Tanrı inancının ve teistik iddiaların nasıl yorumlandığı bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır.

Yine bu araştırmada Tanrı inancıyla ilgili eleştirilere yer verilmiş, Tanrı kavramıyla ilgili olarak yapılan çeşitli itirazlara değinilmiştir. Bunun yanında ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarının reddiyle ilgili görüşler ele alınmıştır. Tezin sonunda da moral ateizm ve kötülük problemi üzerinde durulmuştur.

ABSTRACT

The present study deals with the issue of atheism and attempts to clarify the claims made in its name by referring especially to atheism as discussed in contemporary British philosophy and by limiting the study to the terminology developed by the contemporary British philosophers.

Atheism, as a philosophical term, includes both the criticism and the rejection of theism. In general, it involves a negative stand against the concept of the God of the Semitic religions seen as the creator and transcendent. It takes the form of interpreting existence, the universe, and life. Beyond the philosophical approach, for some it involves a practical way of life. At its root atheism aims to refute the assertions and arguments of theism and present its own claims. In this process the philosophical and practical foundations of atheism have been laid and the arguments set forth.

This thesis entitled, *Atheism in Contemporary British Philosophy*, firstly focuses on defining atheism and noting its varieties, its realty, and history in brief. It also examines atheism's relationship to other philosophical theories that consider the existence or non-existence of God such as theism, deism, pantheism, and agnosticism. It then looks at the theories and discussions that have stemmed from the debates between theists and atheists. It particularly focuses on the analyses presented by verificationist, functionalist, linguistic, and conativist philosophers, and how they have, on the whole, dealt with the claims of believers and theists.

Also, the criticisms of belief in God within contemporary British philosophy are studied along with the various objections to the concept of God. In addition, the criticisms and reasons for rejecting the theistic proofs of God, that is, the ontological, cosmological, and teleological proofs as well as the religious experience argument for the existence of God are considered.

At the end, this study takes up moral atheism by examining the relationship between ethics and belief in God and the problem of evil by examining the so-called conflict between the existence of evil and belief in God.

Doktora tezi olarak sunduğum "*Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

[illegible]/6/1996

Aydın Topaloğlu

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün ..../....../ 1996 tarih ve .... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin .... maddesine göre .... Anabilim/Anasanat Dalı yüksek lisans/doktora öğrencisi ....'nın ....konulu tezi incelenmiş ve aday 12.7.96 tarihinde, saat 15.00'da jüri önündü tez savunmasını almıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ....90......dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ...başarılı... olduğuna oy ...birliği... ile karar verildi.

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

ATEİZM PROBLEMİ

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİNDE ATEİZM

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ VE REDDİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KANITLARIN ELEŞTİRİSİ VE REDDİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

MORAL ATEİZM

ALTINCI BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

ÖNSÖZ

Din felsefesinin en önemli konularından birisi, "Tanrı'nın varlığı" problemidir. Öyle ki bu mesele etrafında, her biri münferit ve farklı birer ekol olan teizm, panteizm, deizm, agnostisizm ve ateizm gibi felsefi anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında hakkında en fazla tartışma ortaya konan teizm ve ateizmdir. Her ikisi de Tanrı'nın varlığına dair net bir tavır takınmış ve bu tavırlarını doğrulamaya yönelik iddialar ileri sürmüşlerdir.

Tanrı'nın varlığı, teorik olarak felsefi ekollerin tartışmasına konu olmakla birlikte pratikte de pek çok insan için varoluşsal bir öneme sahiptir. Mesela bazıları için Tanrı'nın varlığı, yaşamın temel şartıdır. Bunlara göre Tanrı'sız bir varoluş mümkün olmadığı gibi, O'nsuz bir mutluluktan da sözedilemez. Hatta O'nun varlığından daha açık ve seçik olan herhangi bir şeyden bahsetmek de mümkün değildir. Yine bu kişilere göre Tanrı'nın varlığı, insanın uğrunda en sıkıntılı durumlara katlanabileceği, hatta hayatını verebileceği bir inanç konusudur.

Bazıları için ise Tanrı'nın varlığı düşüncede çözülemez bir problemdir. Hatta bu konu onlara göre pratikte de ciddi bir sıkıntı kaynağıdır. Tanrı'dan sözetmek veya O'nun varlığını kabul etmek, bir anlamda bilinemezliğe dalmak, veya aklı bir kenara bırakarak belirsizliğe teslim olmaktır. Yine bu kişilere göre Tanrı inancı olsa olsa sözel bir tercihtir. Öyle iddia edildiği gibi pratik hayatta da insanlar arasında temel farklılıklara yol açmamaktadır.

İşte *Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde Ateizm Problemi* başlığını taşıyan bu araştırmamızda öncelikle 'ateizm' konusunu ele almayı ve kendi sınırları içerisinde

argümanlarını sergilemeyi amaçladık. Bu çerçeve de ateizmin, teizme karşı geliştirmiş olduğu eleştirileri ve reddetme biçimlerini de ortaya koymayı düşündük.

Ateizmi araştırma konusu olarak seçmemizin temel nedeni günümüzde bu problemin felsefi olduğu kadar, kazanmış olduğu sosyolojik ve psikolojik önemdir. Kanaatimizce, insanlık tarihinde teizm ne kadar önemli bir olgu ise ateizm de aynı derece de önemi haizdir. Birini diğerinden ayrı mütalaa etmek veya aralarındaki ilişkiyi doğru saptamamak her halde konuyu bütünüyle görmemek demektir.

Araştırmamız altı bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde ateizm felsefi bir problem olarak ele alınmakta ve etraflıca tanıtılmaktadır. Buna bağlı olarak ateizmin tanımı, çeşitleri, olabilirliği, Tanrı'nın varlığıyla ilgilenen diğer ekollerle ilişkisi ve kısaca tarihçesi verilmektedir. İkinci bölümde Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde Tanrı'nın varlığı aleyhinde ileri sürülen argümanlar, doğrudan ateizmle sonuçlanmasa da konumuzu yakından ilgilendirdiği için Tanrı kavramıyla ilgili tahliller ve tartışmalar sergilenmiştir. Üçüncü bölümde teistik Tanrı kavramıyla birlikte, bu kavrama yapılan eleştiriler, dördüncü bölümde Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak teistlerin ileri sürdüğü ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarının eleştirisi ve reddi incelenmiştir. Beşinci bölümde ateistlerin teistik ahlak anlayışına karşı geliştirdikleri eleştiriler ve bu çerçevede kurmuş oldukları moral ateizm yer almıştır. Son bölümde ise ateistlerin teizm aleyhinde ileri sürdüğü en ciddi argüman, yani kötülük problemi ele alınmıştır. Yine bu bölümde ateistlerin eleştirilerine karşılık teistlerin verdiği yanıtlar da sergilenmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinde ve hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Aydın'a, İngiltere'de araştırma yapma imkanı sağlayan TDV İslam Araştırma Merkezi'ne, emeği geçen tüm değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Aydın Topaloğlu

İstanbul-1996

KISALTMALAR

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.y.	aynı yer
bk.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
dn.	dipnotu
ed.	editör
ing.	ingilizce
m.ö.	milattan önce
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve saire

G İ R İ Ş

Herhangi bir araştırmanın esasını, konusu, yöntemi ve amacının oluşturduğu bilinen bir husustur. Buradan hareketle biz de araştırmamızın söz konusu esaslarını, konumuzun bütünlüğünü daha iyi görebilmek için kısaca tanıyacağız.

A) Konu:

"Tanrı'nın varlığı" problemi, insanoğlunun fert veya toplum planında üzerinde en çok ilgi duyduğu ve düşündüğü konuların başında gelmektedir. Bu demektir ki, konu farklı biçimlerde de olsa hemen hemen bütün insanların zihnini meşgul etmekte, onları değişik düşünce ve inançlara sevketmektedir. Bu bağlamda biz iki büyük gelenekle karşılaşmaktayız. Birincisi, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi üç büyük dinin Tanrı inancını felsefi bir uslupla dile getiren ve savunan *teizm*, diğeri de öncelikle teizmi hedef alan, eleştiren ve reddeden, bunun yanında her türlü din ve Tanrı anlayışına karşı çıkan *ateizm*. Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak yapılan tartışmalarda birbirine karşıt olan bu anlayış ve inançlar kendi doğrularını savunan iddialar ileri sürmüşler, böylece birbirinden farklı iki dünya görüşünün felsefi temellerini atmışlardır.

Ateizmi tez konusu olarak seçmemizin nedeni, öncelikle böyle bir problemin ne olduğunu ortaya koymak olmuştur. Araştırmamız tez başlığından da anlaşılacağı gibi "Çağdaş İngiliz Felsefesi" ile sınırlanmıştır. Ateizm probleminin

mahiyeti tanındığında ve kapsamı dikkate alındığında böyle bir sınırlamanın gerekçesi de görülecektir. Araştırmanın sınırlarını tespit etmek, problemin bütün içindeki yerini aydınlatmak ve argümanlarını bir dereceye kadar belirlemek ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Düşünce ve kültür tarihimiz yönünden bakıldığında da böyle bir konuyu ele almanın diğer bir gerekçesi görülecektir. Düşünce tarihimizi incelediğimizde problemin istenen seviyede ele alınmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim problem ülkemizde daha çok politik ve ideolojik zeminler de tartışılmış, indirgemeci bir tutum izlenerek konunun tarihi derinliği ve felsefi argümanları gözden uzak tutulmuştur. Ancak böylesine kapsamlı bir problemin bizim zorunlu olarak sınırlı olması gereken çalışmamızda bütün yönleriyle irdelenmesinin mümkün olmayacağı da teslim edilmelidir. Ama yine de biz ateizm problemini çağımızın teorik ve pratik taleplerini dikkate alarak günümüze taşımak gerektiğine inanıyoruz.

Böyle bir problemi araştırma konusu edinmemizin bir başka gerekçesi de problemin merkezi kavramını oluşturan Tanrı'nın varlığı ile ilgili tartışmaların çeşitli yönlerine işaret etmek olmuştur. Bunun yanında Tanrı kavramıyla zorunlu olarak ilgili bulunan ontolojik, epistemelojik, eskatolojik v.b. gibi temel problemler üzerine yapılan tartışmalara değinmektir. Ateizm probleminin tarihiliği ve felsefenin hemen hemen bütün dönemlerini kuşattığı bilinmekle birlikte, bizim konumuzu belirleyen bir kesit olarak Çağdaş İngiliz Felsefesi'ndeki tartışma, tahlil ve yaklaşımlar gerek teist ve gerekse ateistler yönünden bir çok yeni yaklaşımları içermektedir. İşte bütün bu çağdaş yaklaşımları daha yakından tanımak bu çalışma için ayrıca bir etken olmuştur.

Ükemizde konuyla ilgili araştırmaların yeterli olmayışı bu konuyu ele almamızın bir diğer gerekçesini oluşturmuştur. Gerek felsefi, gerekse teolojik yönden konuyla ilgili çalışmaların azlığı, ateizmin önemsiz oluşu veya kültürümüzde herhangi bir biçimde de olsa böyle bir problemin bulunmadığı anlamına herhalde gelmemektedir. İnsanın var olduğu herhangi bir yerde, bir Tanrı inancı olacağından, bunun karşısında doğal olarak tepkisel tavır ve düşünceler de kendiliğinden oluşacaktır. Tanrı inancı ve buna karşı oluşan tepkiler de insanoğlunun neredeyse evrensel bir tecrübesi olmuştur. Dolayısıyla insanı ve onun

bu yöndeki tecrübesini bir bütün halinde görmemek, yer ve zamana göre farklı değerlendirmeler de bulunmak doğru olmayacaktır.

Tanrı'nın varlığı problemi başta olmak üzere bazı konular ülkemizde henüz rahatlıkla konuşulamamaktadır. Farklı inançlar farklı tartışmalar için bir zenginlik kaynağı olacak iken gereksiz sıkıntılara ve gerginliklere neden olmaktadır. Bu süreçte bazan teorik bazan da pratik açılardan saygı sınırlarının aşıldığı görülmektedir. Bunun temelinde de kanaatimizce karşılıklı bilgi eksikliği, anlayışsızlık ve tahammülsüzlük yatmaktadır. Bu ve benzeri problemlerin aşılması ve kendisini çeşitli biçimlerde gösteren dogmatizmin bir kenara bırakılması öncelikle bilimsel çalışmalarla mümkün olacaktır. Bu düşüncemiz de araştırma konusunun belirlenmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Bu araştırmamızı karşılaştırmalı düşünmediğimizden dolayı günümüz İslam Dünyasında ateizmi hatırlatan kavram ve terimlerin yorumuna girmedik. Ayrıca konunun bütünlüğünü bozacağına ve problemin aydınlanmasına yetmeyeceğine inandığımız için mukayeselerden ve İslam Düşünce Tarihinde yer alan tartışmalara değinmekten de kaçındık. Böyle bir araştırmanın başlı başına bir çalışma olduğunu düşünüyoruz.

B) Yöntem:

Bir problem olarak ateizm çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Zira onun öncelikle felsefi olduğu kadar teolojik, psikolojik, sosyolojik ve antropolojik boyutlarının da var olduğu bilinmektedir. Ancak bu çalışmamızda ateizm problemi felsefi açıdan ele alınarak aydınlatılmaya ve ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle din felsefesi sınırları içerisinde kalınmaya gayret edilmiş, dinlerin veya indirgemeci materyalist yaklaşımların yanlı tutumları ve yargıları fazlaca dikkate alınmamıştır.

Bu çalışmada Tanrı kavramı olarak teistik anlayış esas alınmıştır. Ateizm de sözkonusu teistik anlayışa karşı oluşan ve bilinçli olarak ortaya çıkan eleştiri ve reddetme biçiminde işlenmiştir. Genel anlamda teizm, din karşılığı olarak kullanılmamıştır. Bunun yanında yakın ilgisi olmasına rağmen ateizm de dinsizlik

olarak düşünülmemiştir. Çünkü genel olarak din veya dindarlık felsefi anlamda teizm olmadığı gibi dinsizlik de zorunlu olarak ateizm değildir. Dolayısıyla araştırmamızın birinci bölümünde teizmin ve ateizmin tanımları ele alınmış daha sonra sınırları çizilen ateizmin özellikleri üzerinde durulmuştur.

Ateizm, temelde teizme karşı bir tepki olarak düşünülünce ilgili yerlerde karşılıklı kabulleri vermek zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada konunun bütünlük içerisinde anlaşılması için ilgili yerlerde öncelikle teistik iddialar ana hatlarıyla verilmiş, daha sonra ateist düşünürlerin teistik önermelerle ilgili eleştirileri ve karşı düşünceleri sergilenmiştir. Ancak bu süreçte ağırlık, ateistlerin iddiaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Son iki bölümde de ateistlerin teizmden bağımsız olarak geliştirdikleri ve Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullandıkları 'moralite' ve 'kötülük problemi' gibi görüşler ele alınmıştır. Araştırmanın genelinde deskriptif bir tutum içerisinde bulunmakla birlikte, yeri geldiğinde, özellikle sonuç kısmında genel kanaatlerimiz verilmiştir.

Araştırmamızın Çağdaş İngiliz Felsefesi ile sınırlanmış olmasına rağmen konunun felsefe tarihindeki değişik yansımaları gözardı edilmemiştir. Mesela ilk bölümde önemli görülen düşünürlere ve fikirlerine kısaca değinilmiştir. Herşeye rağmen, böylesine kapsamlı bir konuda, söylenen ve yazılan herşeyi böyle bir araştırmada toparlamak mümkün olmadığı gibi biz böyle bir amacı da gözetmedik. Tanrı'nın varlığının ve bu çerçevede din fenomeninin, analitik felsefede açık bir biçimde tartışılması, gerek teizmin ve gerekse ateizmin savunucularının güçlü bir gelenek oluşturmaları çalışmamızın boyutlarını da o yönde belirlemiştir.

Araştırmamızda bazı yabancı terimler ve felsefi kavramlar orjinal biçiminde kullanılmıştır. Her alanın kendi bilimsel terminolojisine sahip olmasının yanında, özellikle felsefe çalışmalarında bazı kavramların doğru anlaşılması ve aktarılması açısından bu durumun bir yere kadar kaçınılmaz olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bu terimlerin bir çoğunun artık Türkçede de telaffuz edilmekte ve rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Araştırmamız boyunca birinci elden kaynaklar esas alınmıştır. Değerlendirmeler esnasında da düşünürlerin kendi fikirleri muhafaza edilmeye

çalışılmıştır. İkinci dereceden kaynaklardan istifade edilme durumunda ise o eserin veya yazarının çoğunlukça kabul edilebilir bir konumda olmasına dikkat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ATEİZM PROBLEMİ

I. Ateizmin Tanımı

Oldukça kapsamlı olan bu konuda tarih boyunca farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve değişik tanımlar ileri sürülmüştür. Bunun nedeni de teizmin ve ateizmin farklı dönemlerde değişik biçimlerde yorumlanmış olmasıdır. Dolayısıyla ateizmin tanımlanmasını göründüğü kadar kolay olmamaktadır. Teizmin olduğundan geniş bir biçimde tanımlanması veya ateizm teriminin de bazan önyargılı kullanılması tanım konusundaki güçlükleri artırmıştır.

Ateizmin tanımlanması veya anlaşılması bir anlamda teizmin tanımlanıp anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü ateizm, teizmle birlikte ortaya çıkabilecek bir durumdur[1] ve büyük oranda da ona bağımlıdır. Ateizmin teizmden bağımsız olarak ortaya çıkması ve teorik açıdan bir kaç konu hariç kendine malzeme bulması mümkün değildir[2].

Ateizmin kendisine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı teizm de tanım konusunda problemlerle karşılaşmıştır. Birbirinden farklı teistik anlayışlar görülmektedir. Teizmin değişik biçimlerde yorumlanması da kendi içerisinde farklı Tanrı anlayışlarına gidilmesine neden olmuştur[3]. Farklı din ve Tanrı anlayışları da[4] farklı tepkileri ortaya çıkarmıştır[5].

---

1 Charles B. Upton, "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, T.and T. Clark, Edinburgh, 1981, c.II, s. 173.

2 İlerde açıklanacağı gibi "ateizm", teizmden bağımsız olarak ele alınmış, moral ya da politik açılardan bir başkaldırı olarak değerlendirilmiştir. Daha geniş bilgi için bk.Tez metni. s. 26-31

3 Teistler kendi aralarında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Teistik Tanrı inancına sahip olmalarına rağmen farklı yaklaşım ve farklı kabullere sahip olmaktadırlar. Mesela Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar kendi din anlayışlarını savunmakta diğerlerinin Tanrı yorumunu çeşitli gerekçelerle eleştirmektedirler. Hristiyanların enkarnasyon ve teslis

İlerde açıklanacak olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi birbirinden farklı felsefi ekollerin Tanrı konusuna farklı yaklaşımları da ateizmin bağımsız olarak açık bir biçimde anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca herhangi bir biçimde Tanrı inancı olduğu halde ateist olarak adlandırılan kişilerin varlığı ya da ateist olduğu halde bazı düşünürlerin fikirlerini gizlemeleri tanımlama da karşılaşılan diğer güçlüklerdir. Her şeye rağmen bütün bunlar ateizmin belirsiz ve karmaşık bir kavram ya da düşünce sistemi olduğu anlamına gelmemelidir. O, düşünce tarihinde, teizm kadar olmasa da, azımsanmayacak bir öneme sahiptir. İnsanlık tarihinde gözardı edilemeyecek kadar belirgin bir olgudur.

Felsefe tarihinde Tanrı'yla ilgili düşünce ekolleri için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca'daki 'Theos' dan, ya da Latince'deki "deus"dan türetilmiştir[6]. Ateizm terimi de Yunanca Tanrı anlamına gelen "Theos"dan türetilen "theizm" kelimesinin başına "a" olumsuzluk öntakısının eklenmiş halidir. İngilizce de theizm kelimesinin başına getirilen "a" öntakısı, "amoral," "atypical," ve "asymmetrical" örneklerinde görüldüğü gibi, önüne getirildiği terimin anlamını olumsuz yönde değiştirmektedir. Yani 'teizmi' Tanrı inancına sahip olmak veya diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığına inanmak olarak düşünürsek ateizmi de bu durumda terim olarak*Tanrı inancına sahip olmamak (Tanrısızlık)* biçiminde ifade etmek mümkün olacaktır.[7]

---

inanışlarına diğerlerinin karşı çıkması bunun en güzel örneğidir. Ayrıca her dinin kendi içerisinde de farklı inanışlar ve uygulamalar görülmektedir. Mesela Hristiyanlıkta Katoliklerle Protestanların Kilise ayinleri dahil bazı konularda farklı olmaları gibi. Daha fazla bilgi için bk. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1985, s. 9.; Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985, s. 11-12.

4 Teizmin Tanrı'sını reddetmediği halde O'nun bir veya birkaç niteliğini kabul etmeyenler vardır. Mesela ilerde de göreceğimiz gibi J. S. Mill teizmin Tanrı anlayışını kötülük problemi yüzünden yeniden yorumlamış ve Tanrı'nın sınırlı bir güce sahip olduğu kanaatine varmıştır. Bk. John Stuart Mill, *Theism*, ed. R. Taylor, A Liberal Arts Press Book, U. S. A., 1957, s. 36 ve 54; daha fazla bilgi için bk. James Collins, *God In Modern Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, s. 287-288.

5 Bazı teistler Tanrı'nın varlığını rasyonel bir problem olarak görmeyip varlığı lehinde de kanıt getirme çabalarını çeşitli nedenlerden dolayı kabul etmezler. Hatta fideist yaklaşımın özellikle Karl Barth'çı ekolü Tanrı'nın varlığını ateistlerle tartışma konusu dahi yapmamaktadır. Bk. A. N. Prior, "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed.Antony Flew- Alasdair Mcalntyre, SCM Press Ltd., London, 1955, s. 1-11.

6 John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., U. S. A., 1963, s. 4.

7 Antony Flew, *God, Freedom And İmmortality*, Prometheus Books, New York 1984, s. 14; Charles Braudlaugh, *A Plea for Atheism*, Champion of Liberty: Charles Bradlaugh, London, 1933 s. 121; Kai Nielsen, *a.g.e.*, s. 11; George Smith, *Atheism The Case Against God*, Prometheus Books, New York, 1989, 7-8.

Türkçe de ateizm terimini tam olarak karşılayan ve yaygın kullanıma sahip olan bir terim mevcut değildir. Bununla birlikte *'Tanrıtanımaz'* terimini eksiklerine rağmen ateizm karşılığında kullanabiliriz. Ancak bu çalışmamızda daha kullanışlı olması nedeniyle 'atheism' teriminin dilimize yerleşmiş biçimini, yani *ateizmi* aynen kullanmayı tercih edeceğiz. Çünkü bu konuda kullanılan terimler ya 'ateizm' terimi kadar yalın olmamakta ya da felsefi bir probleme dikkat çekmekten öte yargı ifade ederek çeşitli gerekçelerle polemiklere yol açmaktadır[8].

Daha önce belirtildiği gibi ateizm, teizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ateizmin tanımlanması ve anlaşılması da büyük ölçüde teizmin ne olduğunun bilinmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü ateizmin reddettiği Tanrı teizmin Tanrı'sıdır[9]. *Teizm*, Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslamiyetin Tanrı inancının özünü oluşturmaktadır. Her üçü de "ezeli ve ebedi olan, herşeyi yapmaya gücü yeten, herşeyi bilen, evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve fiillerinde özgür olan Zati bir varlık'a inanmaktadır. Dolayısıyla sözkonusu niteliklere sahip bir Tanrı kavramının reel varlığını iddia etmek bir anlamda teizmdir. Bu durumda *Teist de* doğal olarak teistik Tanrı kavramına inanan ve savunan kişi olacaktır[10].

Tanrı'nın varlığına inanan ve bu inancını temellendirmeye çalışan insanları teist olarak adlandırdıktan sonra ateizmin tanımlanmasına geçilebiliriz. Bu konuda birbirine yakın olan ancak aralarında farklılık bulunan tanımlar görülmektedir. Bu tanımları sıraladıktan sonra detaylı olarak ele alabiliriz. Şöyle ki ateizm:

a) Tanrı fikrine sahip olmamaktır.

b) Tanrı'nın varlığını reddetmektir.

c) Yaşama Tanrı'yı sokmamaktır (Sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak).

---

8 Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Aydın "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1981, Cilt. XXIV, s. 187-188.

9 Elbetteki ateizmi, teizmle sınırlandırmak veya teizmden farklı Tanrı anlayışlarını göz ardı etmek mümkün değildir. Onlara da ilerde değineceğiz. Ancak kapsamlı oluşu, tutarlılığı ve kendi içerisindeki bütünlüğü nedeniyle teizm veya teistik anlayışlar daima gündemde kalmış eleştiride ve tartışmada ilk sırayı elde etmişlerdir.

10 Richard Swinburne, *a.g.e.*, s. 8-9; H. P. Owen, "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan İnc., New York, 1972, c.I, s. 97-98; Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 192; Daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 81-85

d) Tanrı kavramının anlamsız olduğunu iddia ederek lehinde veya aleyhinde konuşmamaktır.

A. Tanrı Fikrine Sahip Olmamak

Charles Bradlaugh, Antony Flew, Annie Besant (1847-1933) ve D'Holbach gibi düşünürler ateizmi, 'Tanrı fikrine sahip olmamak' biçiminde anlamış ve savunmuşlardır. *Negatif ateizm* de denilen bu yaklaşıma göre Tanrı'nın varlığının reddedilmesi veya yalanlanması ilk planda sözkonusu olmamaktadır. Bu tanıma göre Tanrı, zaten yoktur. Varolmayan bir şey hakkında da herhengi bir kavrama veya bilgiye sahip olunamaz. Dolayısıyla böyle bir varlığı reddetmekten sözetmek te yersiz olacaktır.

Bradlaugh'a göre ateist kendisini Tanrı'nın varlığını inkar eden kişi olarak görmemelidir. Çünkü O zaten Tanrı fikrine sahip değildir. Dolayısıyla hakkında fikri bulunmayan her hangi bir şeyi de inkar edecek bir durumda olamaz[11]. Annie Besant'a göre de ateist, "Tanrı yoktur" demeye ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü yok diyebilmesi için Tanrı'nın anlaşılması gerekecektir. Ancak hiç kimse kesin olarak Tanrı'yı tanımlayamamıştır. Onun hakkında yeterli bilgi hasıl olmamıştır. Ateistin inkarı Tanrı tanımlandığında ve tasvir edildiğinde başlayacaktır ki bu da mümkün değildir[12]. Yine John Lubbock'a göre de ateizm Tanrı'nın varlığını yalanlamaktan ziyade O'nun hakkında kesin fikirlere sahip olmamaktır[13].

Ateizmin 'Tanrı fikrine sahip olmamak' biçiminde tanımlanması çeşitli problemleri gündeme getirmiştir. Bu tanıma göre ateist herhangi bir şeyi iddia etmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla kendisinde görüşlerini temellendirecek kanıtları getirmeyi zorunlu görmemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığını iddia eden teisttir. Dolayısıyla teist iddiasını destekler kanıtları getirmekle yükümlüdür[14].

---

11 Bradlaugh, *A Plea for Atheism*, s. 121.

12 Gordon Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, Prometheus Books, New York, 1980, s. 31.

13 J.C.A. Gaskin, *Varieties of Unbelief*, Macmillan Publishing Company, New York,1989, s. 5.

14 Antony Flew, "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemelogy*, Ed. R.Douglas Geıvett-Brendan Sweetman, Oxford Uni. Press, Oxford, 1992, s. 20.

Bu tanım çerçevesinde bir insanın tamamen inançsız olup olamayacağı da tartışma konusu olmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi olabileceğini söyleyenler çıkmıştır. Bunlara karşın insanın hiç bir şekilde tamamen inançsız olamayacağını iddia edenler de vardır:

Hiç bir şekilde Tanrı fikrine sahip olmamak *salt ateizm* olarak adlandırılmıştır. Bu türden bir ateizmi temellendirmeye çalışanlara ve dolayısıyla her türden Tanrı kavramına karşı savaş açanlara da mutlak ateist denilmiştir[15]. Mesela Baron D'Holbach kendisini inançsız olarak tanımlamış ve Tanrı hakkında herhangi bir fikre ya da inanca sahip olmadığını belirtmiştir. Holbach'ın ilginç bir özelliği de bütün çocukları ateist saymasıdır. Çünkü ona göre çocuklar Tanrı fikrine sahip değildir ve dolayısıyla ateisttirler.[16]

D'Holbach'ın bu fikirlerine karşın salt ateizmin imkansızlığından bahseden pek çok düşünür görülmektedir. İlerde göreceğimiz gibi bunların arasında teizmin geleneksel Tanrı anlayışını eleştiren David Hume ve Voltaire gibi filozoflar da bulunmaktadır. Ayrıca teizmin sınırlarını geniş tutan yine pek çok düşünüre göre şöyle ya da böyle herkes bir inanca sahiptir. Dolayısıyla inançsızlığını iddia edenler dahi bir noktaya kadar bir takım şeylere inanmaktadırlar. Bu fikirlere ateizmin imkanı konusunda tekrar döneceğimizden ikinci tanıma geçebiliriz.

B. Tanrı'nın Varlığını Reddetmek

Ateizm, birinci tanımdan biraz farklı olarak *daha dar* anlamda *"Tanrı'nın varlığını reddetmek"* olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre ateist Tanrı'ya inanmadığı gibi bilinçli olarak O'nu reddetmeye çalışmaktadır. Bu tür ateizme *pozitif ateizm de* denmektedir[17]. Felsefede asıl önemli olan ateizm biçimi de budur. Bu süreçte ateist, teistler tarafından Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen iddiaları eleştirmekte ya da Tanrı'nın varlığı aleyhinde 'kötülük problemi gibi' spekülatif tezler ileri sürmektedir.

Ateizmin kısaca "Tanrı'nın varlığını reddetmek" olarak tanımlanması daha ziyade teistlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi onlar

---

15 Smith, *a.g.e.*, s. 20.
16 Stein, *a.g.e.*, s. 4.
17 Flew, *a.g.e.*, s. 9-10.

teizmi esas almakta ve ateizmi bir tepki olarak düşünmektedirler[18]. Bu tanımı ileri süren teistlere göre Tanrı zaten vardır. Varlığı kabul edilmiştir. Yokluğunu düşünmek olası değildir. Dolayısıyla varlığında kuşku bulunmayan bu Tanrı'yı ateistler bilinçli olarak reddetmektedirler.

Ateizmin, "Tanrı'nın varlığını inkar etmek" olarak tanımlanması, doğal olarak ateiste inkarını açıklama ve temellendirme zorunluluğu yüklemektedir. Aksi takdirde ateist bu noktada teist açısından dogmatik durumuna düşmüş olacaktır. Çünkü gerekçesiz yere Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz tavır takınmaktadır. Bu durumun farkında olan pek çok ateist Tanrı'yı niçin reddettiğini açıklamış, teizmin ileri sürdüğü tezleri eleştirmiş, eleştirilerini de temellendirmeye çalışmıştır.

Bazı ateistler sadece teistik Tanrı'yı reddetmekle kalmayıp nitelikleri ne olursa olsun diğer Tanrı anlayışlarına karşı da olumsuz yaklaşmışlardır. Yani bir anlamda ateist mitolojik, dinsel ve felsefi Tanrı kavramlarının tümünü reddetmiştir. Ateizmin sınırları bu anlamda geniş tutularak ya inançsızlığa indirgenmiş[19] ya da tamamen materyalist bir tutum sergilenmiştir[20].

Tanrı'nın varlığını reddeden ateist doğal olarak Tanrı kavramıyla ilgili olan mucize, vahiy, peygamberlik, ölümsüzlük, ve ahiret yaşamı gibi teistik inançları da reddetmektedir. Hristiyanlığın, Yahudiliğin ve İslamiyetin aşkın Tanrı kavramı yanında, Eski Yunan'ın ve Roma'nın klasik antropomorfik (insanbiçimli) tanrılarını ve Afrika'daki kabilelerin inançlarında varolan yöresel doğaüstü anlayışlarını da bir kenara bırakmaktadır. Bunlara ilaveten Budizmin ve Hinduizmin transandantal anlayışları da ateist için bir anlam ifade etmemektedir[21]. Yani ateist açısından gerek mitolojik ve gerekse teolojik olsun bütün Tanrı anlayışları reddedilmelidir. Bu çalışmamızda teistik Tanrı anlayışına karşı yapılan eleştirileri ele alacağımızdan teistik olmayan inanç sistemlerinin eleştirisine ve reddine girmeyeceğiz. Kaldı ki teistik olmayan Tanrı kavramlarının reddedilmesinin ateizm olmadığını ileri sürenler de vardır. Çünkü ateizm, teizmin eleştirisi ve reddidir. Bu anlamda mesela bir Hindunun veya Eski Yunanlının pantheonlarını

---

18 Stewert Sutherland, *Atheism and The Rejection of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, s. 5.

19 Bk.Gaskin, *a.g.e.*, s. 6-7.

20 Nielsen, *a.g.e.*, s. 11.

21 Nielsen, *a.e.*, s. 11.

reddetmek ateizm olmamaktadır[22]. Tanrı'nın bilinçli olarak reddedildiği ateizm biçimine ilerde görüleceği gibi bazan eleştirel, spekülatif, rasyonalist ya da teorik ateizm de denmektedir.

C. Tanrı'yı Yaşama Sokmamak

Ateizm üçüncü olarak *"sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak veya yaşama Tanrı'yı sokmamak"* biçiminde tanımlanmıştır. Genelde *pratik ateizm* de denilen bu türde ateistin *ilkece* Tanrı'yı bilinçli olarak reddetmesi veya reddetmemesi o kadar önemli değildir. O kişinin teorik olarak ateist olması da gerekmemektedir. Hatta kendisini açıkça ateist olarak ta tanımlamayabilir[23]. Ancak yaşantısında Tanrı'sız bir Dünya ve Tanrı'sız bir yaşam istediğini göstermektedir.

Üçüncü gruba giren ateistler kendi aralarında aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: *Pasif olanlar*, din ve Tanrı'yla hesaplaşması olmayan kendi içlerine kapanmış kimselerdir. *Aktif olanlar* ise yaşamında Tanrı inancını reddetmekte ve kendisine Tanrı'yı hatırlatan her türlü fikre, sembole ve inanca karşı savaş açmaktadır. Bu uğraşın temelinde de sadece kendi değerlerinin geçerli olduğu Tanrısız bir yaşamı kurma arzusu yatmaktadır. Yaşamlarında Tanrı'ya savaş açmış olan bu tür ateistlere bazan militan veya eylemci ateistler de denmektedir. Feuerbach, Marx ve Nietzche bu tür ateizmin öncüleridir.[24]

D. "Tanrı" Kavramı'nın Anlamsız Olduğuna İnanmak

İkinci bölümde görüleceği gibi analitik felsefenin önemli gördüğü konuların başında dil ve mantık çözümlemeleri gelmektedir. Bu çerçevede din diliyle birlikte Tanrı kavramı da ele alınmış ve sorgulanmıştır. Sonuçta da bir kısım filozoflar tarafından din dili olgusal içerikten yoksun bulunmuş, Tanrı kavramı da anlamsız bulunarak reddedilmiştir. Bu süreçte Tanrı'nın varlığı veya yokluğu tartışma konusu dahi yapılmamıştır[25]. Çünkü anlamsız bir kavramın varlığını tartışmak

---

22 Upton, *a.g.e.*, s. 174.

23 David Berman, *A History of Atheism in Britain*, London, 1988, s. 2; George H. Smith, s. 13-4.

24 Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.

25 A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1990, s. 23, 120-1.

anlamsız bir durum ortaya koymak olacaktır. Dolayısıyla ateist "Tanrı vardır" önermesinin doğru veya yanlış olduğunu düşünmeden Tanrı inancını reddeden kişi olmuştur[26]. Aslında bu anlayışın önde gelenleri kendilerini ateist olarak görmekten kaçınmışlardır. Çünkü onlara göre ateist de anlamsız bir kavram (Tanrı) hakkında olumsuz da olsa fikir yürütmektedir. Ancak bu düşüncelere rağmen Tanrı kavramını anlamsız olduğu gerekçesiyle reddetmek bir tür ateizmdir.

II. Ateizmin Çeşitleri

Filozoflar genelde ateizmi *teorik* ve *pratik* olmak üzere ikiye ayırmışlardır[27]. Yukarda verilen tanımlardan hareketle ateizmi tekrar teorik ve pratik olmak üzere iki grupta ele alabiliriz.

A. Teorik Ateizm

"Teorik ateizm", düşünce seviyesinde Tanrı'nın varlığına karşı çıkmak ve O'nu reddetmektir. Bu tür bir ateizm, genelde entellektüel çabanın ve bir zihin işleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Spekülatif ateizm biçiminde de tanımlanan teorik ateizm, teizmin iddialarına ve Tanrı kavramına teorik seviyede eleştiri getirmektir.

Teorik ateizm kendi içerisinde negatif ve pozitif olarak ikiye ayrılmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi *negatif ateizm* Tanrı fikrinin varolmadığını iddia etmekte ve bu konuda eleştirilecek bir şey bulunmadığını ileri sürmekte idiler. Dolayısıyla negatif ateizmi savunanlar bir anlamda *mutlak ateizmin* savunmasını da yapmışlardır. *Pozitif ateizm de* bilinçli olarak Tanrı'yı reddetmek olarak tanımlanmıştır. Bu tür ateizm de özellikle teistik Tanrı kavramı hedef alınmış ve çürütülmeye çalışılmıştır.

Ateizmin tanımlanırken sınırlarının dar veya geniş tutulması teorik ateizmin 'negatif ve pozitif' olmak üzere ikiye ayrılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak sonuç itibariyle ikisinin de vardığı nokta aynıdır. En azından negatif ateizm pozitif ateizmin eleştirilerini kabul etmekte ve teizm karşısındaki tutumunu

---

26 Paul Edwards, "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, c.I , MacMillan Publishing Co.Inc.and The Free Press, New York, 1971, s. 175.

27 Bk. Berman, *a.g.e.*, s. 1-2.

desteklemektedir. Pozitif ateizm de her ne şekilde olursa olsun Tanrı fikrine veya kavramına sahip olunmamak biçimindeki negatif ateizmi kabul etmekte ve hatta felsefi temellerini bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla teorik ateizm hem teist olmamak (Tanrı kavramına ve Tanrı kavramıyla ilgili inanca sahip olmamak) hem de teizmi eleştirerek tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktır[28].

Ateizmin negatif anlam da kabul edilmesi ve sınırlarının geniş tutulması bir takım güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Buna karşın teizmin de geniş anlamda ele alınması ve olabildiğince geniş yorumlanması da aynı şekilde güçlükler çıkaracağı muhakkaktır. Şöyleki:

Tanrı fikrine sahip olmamanın ateizm olarak değerlendirilmesi ateizmin tanımında maksadı aşmak biçiminde görülmektedir. Bu durum da eleştiri konusu olmuştur. Mesela, negatif ateizmi eleştirenlere göre herhangi bir biçimde de olsa Tanrı fikrine sahip olmayan insanların varlığından bahsetmek oldukça güçtür. Kaldıki insanoğlunun doğduğu andan itibaren Tanrı kavramına sahip olmadığı bir an için kabul edilse dahi bu durumun ateizm olarak değerlendirilemeyeceği iddia edilmiştir. Bu görüşü paylaşanlara göre teistik Tanrı kavramını bilmeyen bir insanın O'nu yalanlama gibi bir tutum içerisine girmesi de sözkonusu olamaz. Bu durumdaki bir insanının geleneksel ayrıma tabi tutularak özellikle ateist, teist veya agnostik olarak adlandırılması da zor görünmektedir. Çünkü bir insan, ikri olmadığı herhangi bir konuda koşulsuz reddetme, inanma veya tarafsız kalma durumunda olamaz[29]. Dolayısıyla ateizmin geniş anlamda tanımlanması ve Tanrı fikrine sahip olmayan herkesin ateist olarak değerlendirilmesi eleştirilmiştir. Mesela Nagel'e göre Tanrı'yı bilmeyen ve dinin ne olduğu kendisine öğretilmeyen bir çocuk, teizmin herhangi bir iddiasını reddetme durumunda olmadığı için ateist değildir. Yine Nagel'e göre, bir insanın çevresindeki dinden bilinçsizce uzaklaşması ve teolojik problemlere kayıtsız kalması da ateizm olarak görülmemelidir[30].

"Pozitif ateizm" düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın varlığını reddetmektir[31]. Genelde ateizm denilince akla bu tür bir ateizm biçimi gelmektedir. Hatta teorik

---

28 Flew, "The Presumption of Atheism", s. 9-10.

29 Bk. George H. Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 14-16.

30 Ernest Nagel, "A Defens of Atheism", *A Modern İntroduction to Philosophy*, Ed. Paul Edwards-Arthur Pap, The Free Press, USA, 1972, s. 43.

31 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164-165.

veya spekülatif ateizm tanımları da pozitif ateizm için kullanılmaktadır[32]. Çünkü pozitif ateizm genelde teorik problemlerle ilgilenmekte, entellektüel seviyede teizmin doktrinlerini ve inançlarını hedef alarak çürütmeye çalışmaktadır[33]. Teizmin eleştirisi ve reddi bilinçli olarak sistemlice yapılmaktadır. Negatif ateizme kıyasla sınırlar daha dar tutulmakta özellikle teistik Tanrı anlayışı hedef alınmaktadır. Bu süreçte teistik Tanrı kavramı analiz edilmekte, lehinde ileri sürülen kanıtlar eleştirilmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi felsefede önemli olan ve akademik değeri bulunan ateizm türü teorik seviyedeki pozitif ateizmdir.

Teorik ateizm bütün gücünü teizmin ve teistik Tanrı kavramının üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Yani evrensel olmayan sınırlı din ve tanrı anlayışları teizm olmadığı gibi teorik seviyede de ateistin problemi değildir. Çünkü ateistin eleştirisine gerekçe oluşturacak tezlere sahip değillerdir. Alternatif bir dünya görüşü sunmamaktadırlar. Buna karşın teizm kendi içerisinde bütünlüğünü kurmuş bir sistem olarak teolojik ve metafizik iddialar içermektedir. Evrenle ilgili olarak birtakım ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tezler ileri sürmektedir. Yine yaşamla ilgili olarak metafizik ilkeleriyle ahenkli moral değerler sunmuştur. Sonuçta ateistin teorik seviyede problem edindiği konu teizmin ilkeleri, kabulleri ve inançlarıdır. Bu da ateizmin teizm tarafından beslenmekte olduğunu ve kendisine malzeme bulduğunu göstermektedir.

B. Pratik Ateizm

"Pratik ateizm", bir insanın yaşamını, sanki Tanrı yokmuşcasına sürdürmesidir. Bunun en belirgin niteliği pratik ateistin dini inançlara, değerlere ve tapınmalara karşı duyarsız kalmasıdır. Bu tür bir ateist Tanrı'nın varlığını pratikte kendine problem de etmemektedir. Pratik ateizmde her zaman Tanrı'nın açıkça reddedilmesi veya dinin eleştirilmesi sözkonusu olmayabilmektedir. Bu tür bir ateizm bilinçsizce yapılabildiği gibi bazan da teorik temel üzerine de kurulabilmektedir. Bu notada teorik ateizmle arasında yakın bir ilişki görülebilmektedir.

---

32 Walter Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, Faber and Faber, London, 1958, s. 123.

33 Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.

Pratik ateizm kendini en çok moral değerler konusunda göstermiştir. Hatta çoğu zaman, moral değerlerle Tanrı'nın varlığı arasında kurulan yakın ilişki nedeniyle pratik ateizm, polemik konusu yapılmış insanlar arasında bu tür bir ateizme önyargı oluşturulmuştur. Diğer bir deyişle ateistler ahlaksızlıkla suçlanmışlar[34] ve moral değerlerden yoksun olmakla itham edilmişlerdir[35]. Bazan da ateizm, yıkıcı olarak takdim edilmiş özellikle Hristiyan dünyasında ateistlerin kilise karşısındaki nüfuzları önlenmeye çalışılmıştır. 'Ahlaksızlık' suçlaması silah olarak kullanılmış ve dinin karşısında yer alanlar sindirilmeye çalışılmıştır. Bazı meşhur filozoflar dahi ateizmi ahlaksızlıkla bir tutmuşlardır[36]. Bu gerekçelerden dolayı ateizm Batı toplumunda bir süre değişik kılıflara girmiş ve açıkça ortaya çıkamamıştır.

Ahlaksızlığın inançsızlıkla bir tutulduğu dönemlerde toplumun örf ve adetlerine aykırı yaşayanlara da ateist denmiştir. Mesela bu asrın başlarına kadar Amerika'nın bazı eyaletlerinde ateistlerin mahkemelerde şahitlik yapmalarına izin verilmemiştir. Çünkü onlar ahirete inanmamakta dolayısıyla kendilerinde doğruyu söyleme zorunluluğunu hissetmemektedirler[37].

Teorik ateizmle pratik ateizm arasında doğrudan bir ilişki de sözkonusudur. Özellikle 19. yüzyılda teorik ateizm, pratik ateizm için bir temel oluşturmuştur. Ateistlerin sadece fikir düzeyinde kalmayıp ahlaksızlık ithamıyla karşılaşmadan yaşantıda da Tanrı'yı açıkça reddetmeleri imkanı sağlanmıştır. Moral değerler

---

34 Ateizm teriminin karmaşık hale gelmesi ve farklı yorumlara çekilebilmesi 19. y.y. da bazı ateistleri rahatsız etmiş ve onları farklı görünmeye zorlamıştır. Mesela 1841 yılında İngiltere'de inançsızlığından dolayı yargılanan Holyoake, ahlaksızlık ithamından uzak kalmak için kendisini seküler ilan etmiştir. Yine 1868 ve 1869 yıllarında ateist olan Bradlaugh inkarcı olmak ve ayaklanmayı teşvikle suçlanmıştır. Bk. Micheal J. Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, Yale Uni. Press, USA, 1987, s. 11.

35 Bunun en büyük nedenlerinden biri tarihin belli dönemlerinde Tanrı'yı reddetmek gerekçesiyle ateizmin toplumda yıkıcı roller üstlenmesidir. Bazı ateistlerin fikir planında kalmayıp yaşamında da aşkın varlığa ve moral değerlere karşı savaş açması bu önyargının oluşmasında da önemli bir rol oynamış olabilir.

36 Mesela J. Maritaine ateizmi Pratik ve Mutlak olmak üzere ikiye ayırmakta ahlaksızlıkta ve ikiyüzlülükte ileri gidenleri ateist olarak değerlendirmektedir. Yani ahlaksızlığı bir anlamda ateist olma nedeni saymaktadır. Bk. Gaskin, a.g.e., s. 4; Orta Çağ Avrupa'sında dini taassubun yaygın olduğu zamanlarda ateizm, ahlaksızlık ve ilkesizlik şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla ahlaksızlık ithamlarından uzak kalmak için birçok kişi düşüncelerini açıkça ifade etmemiş, örtük olarak yazılarında hissettirmiştir. Öyleki Orta Çağın meşhur hristiyan filozofu Thomas Aquinas dahi ateistlerin ölüm cezası ile cezalandırılması gerektiğini yazmıştır.Bk. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. Çev. Fathers of the Engliish Dominican Province, Great Books of the Western World, Chicago, 1952, II.Bölüm, Pt.II. Q.11, A.3.

37 Bk. George H. Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 4.

açısından ortaya çıkan sıkıntıların ve güçlüklerin aşılmasında da teorik ateizmin rolü büyük olmuştur.

Bununla birlikte entellektüel açıdan dini ve Tanrı inancını sorgulayan düşünürler pratikte ateizm adına yapılan ve moral değerlere ters düşebilecek hareketleri de hoş karşılamamışlardır[38]. Özellikle ateizmin materyalizme ve nihilizme indirgenmesine karşı çıkmışlardır.

Ateizmin pratik endişelerden dolayı yıkıcı olarak düşünülmesi ve dolayısıyla toplumdaki *gizliliğini* sürdürmesi Hegelci filozoflara kadar sürmüştür. Onlar tarafından ele alınan ve açıktan tartışılan ateizme fikri bir seviye ve popülarite kazandırılmış, bilim, kültür ve ahlaki yaşamla ilgili kılınmış, çeşitli zeminlerde gündeme getirilmiştir[39].

III. Ateizmin Olabilirliği

Ateizmin mümkün olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar çıkmış ve değişik tezler ileri sürülmüştür. Daha önce gördüğümüz gibi D'Holbach ve Braudlaugh gibi düşünürler salt ateizmi savunmakta idiler. İlerde göreceğimiz Çağdaş ingiliz filozoflarından Ayer; Flew, Findlay, Smart, Mackie ve Nielsen v.s. gibi filozoflar da her fırsatta teorik ateizmin öncülüğünü yapmışlar ve onu temellendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca tarihçe kısmında fikirlerine kısaca yer vereceğimiz Feaurbach, Marx, Frued, Nietzche, Sartre v.s. gibi düşünürler de modern dönemde ateizmin öncüleri olmuşlar ve onu bir yaşam biçimi olarak sunmuşlardır. Ancak bunlara rağmen bazı düşünürler de çeşitli gerekçelerle ateizmin olabilirliğine ihtimal vermemişlerdir. Onlara göre ateizm, eleştirdiği ve reddettiği teizmden daha az çelişkili veya daha az problemli değildir. Dolayısıyla bu kişiler ateizme ihtiyatla yaklaşmış ve onu kabul etmenin daha büyük teorik sıkıntılara yol açacağı kanaatine varmışlardır. Ateizme ihtimal vermeyen pek çok düşünür de teistik olsun veya olmasın herhangi bir biçimde Tanrı kavramını savunmuştur. Hume, Kant ve Voltaire gibi filozoflar dahi teizmin geleneksel Tanrı anlayışını ciddi biçimde eleştirmiş olmalarına rağmen ateizme imkan tanımamışlardır. Hatta bu filozoflar ateist olarak değerlendirilmiş olmalarına rağmen bu iddiaları reddetmişlerdir.

---

38 Daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 145
39 Walter Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, s. 239.

Çalışmamızın özellikle üçüncü bölümünde ateizme imkan tanımayan ve Tanrı inancını savunan teistik kanıtları eleştirileriyle birlikte ele alacağız. Yine orada teizme imkan tanımayan iddiaları da ayrıntılı olarak işleyeceğiz. Ayrıca bu süreçte yeri geldiğinde teologların fikirlerine de müracat edeceğiz. Dolayısıyla bu kısımda teizmin iddialarını ve eleştirilerini vermeyi uygun görmüyoruz. Ancak konuyla ilgili olarak birtakım temel görüşlere değinmekte yararlı olacaktır.

Ateizme imkan tanımayan kişiler Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak insanoğlunun bir *konsensüs*[40] içerisinde olduğunu iddia etmişler inançsızlığın da bir yanılgı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında bazı teologlar Tanrı inancının evrenselliğini iddia etmiş, gerek *içgüdüsel* (biyolojik) ve gerekse *zihinsel* açıdan bütün insanların doğuştan Tanrı inancına yatkın olduğunu belirtmişlerdir[41].

Fransız düşünür Voltair ateizmi din adamlarının taassubuna ve Tanrı'yı kötü göstermelerine bağlamış buna karşın insan zihninde yaratıcı bir üstün Varlık fikrinin yer aldığını belirtmiştir[42]. Hume, salt ateistlerin varlığına kanaat getirmemiş, Diyaloglar'ın onikinci bölümünde şu ifadelere yer vermiştir. "Evrendeki gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve en geri zekalı bir insanın dahi her yerde dikkatini çekecek açıklıktadır... Bütün ilimler bizi farkına varmadan İlk Yaratıcı'nın varlığını kabule götürmektedir"[43].

---

40 Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak insanoğlunun fikirbirliği içerisinde olduğu (moral unanimity of mankınd) belirtilmiştir. İnançsızların varlığı ise ya azınlık olarak ya da entellektüel delilik (monstrosities) veya doğanın tuhaflığı-freak'ı olarak görülmüştür. Bk. Paul Edwards, "Common Consent Arguments for the Existence of God" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., New York, 1972, c.1, s. 152.

41 Daha fazla bilgi için bk. Edwards, *a.g.e.*, s. 147-154.

42 Voltaire, yazdığı felsefe sözlüğünün ateizm maddesinde, ateizmin olabilirliğine imkan tanımamıştır. Tanrı tanımazlık suçlamasıyla Sokrates ve İtalyan filozofu Vanini'nin (1583-1619) haksızlığa uğramalarını ve asılsız ithamlarla öldürülmelerini kınamıştır. Bk. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ing. çev. ve ed.,Theodore Besterman, Penguin Books, 1971, s. 49-58; Charles B. Upton, "Atheism", s. 178.

43 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77; David Hume, bir gün on sekiz kişinin bir araya geldiği yemekli toplantıda, ev sahibi Baron D'Holbach'a ateistlerin varlığına inanmadığını ve onlarla da hiç karşılaşmadığını belirtir. Baron, Hume'dan, masada kaç kişi olduğunu saymasını ister. On sekiz cevabını alınca Hume'a dönerek, "ilk bakışta en azından on beş kişinin ateist olduğunun görülebileceğini diğer üç kişinin ise henüz karar vermediklerini" söyler. Gaskin'e göre Hume masadaki insanların neye inandıklarının farkındadır. Ancak O, yemekte yanında oturan Baron'a takılmakla kalmamış büyük olasılıkla dünyaya ateistler gibi doğmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını göstermeye çalışmıştır. Bk. J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan Press, London, 1988, s. 219-221.

Tanrı inancının fıtri olduğunu, yeryüzünde de dinsiz bir milletin görülmediğini ileri süren İngiliz düşünür Thomas Curteis ateistlerin Tanrı'yı sağlıklı ve mutlu günlerinde yalanladıklarını, sıkıntılı ve acılı günlerinde ise, özellikle ölüm şokunda iken, O'nun gücünü ve hükümranlığını itiraf ettiklerini söylemiştir[44]. Yine diğer bir İngiliz düşünür John Balguy ise ateistleri, Tanrı'nın varlığına karşı kasden kör ve sağır olanlar diye tanımlamıştır. O'na göre doğadaki balıklar, böcekler v.s gibi en küçük canlı birimler, yabani otlar dahil en küçük bitki türleri, ateizmi çürütmeye ve iddialarını boşa çıkarmaya yeterlidir[45].

Salt ateizmin imkansızlığına dikkat çekenler, ateistler de dahi herhangi bir biçimde Tanrı inancı veya Tanrı'ya inanma eğilimi olduğunu iddia etmişlerdir. [46].

Yukardaki yaklaşımlar ateizmin imkansız olduğunu ifade eden bir kaç örnektir. Bunların yanında din veya Tanrı anlayışını teistik gelenekten farklı yorumlayan Will Herberg ve Paul Tillich gibi düşünürlere göre de ateizm imkansızdır. Bunlar dini ve Tanrı inancını spekülatif bir mesele olarak görmemekte teizmin sınırlarını geniş tutarak Tanrı inancını "deruni ve varoluşsal bir ilgi" meselesi yapmaktadırlar.

Will Herberg'e göre insan, doğasında bulundurduğu bir özellik sayesinde sonsuz bir varlığa ilgi duymaktadır. Bu ilgi ile yaşamını sürdürmekte ve kendisini anlamaktadır. İnsanın ilgi duyduğu şey Tanrı'sıdır. Dolayısıyla insan olmak hasebiyle herkes *homo religiosus*'tur[47]. Görüldüğü gibi Herberg'e göre hiç kimse varoluşsal açıdan ateist değildir. Çünkü herkes mutlaka birşeyleri ciddiye almakta, her hangi bir şeye güven duymakta ve o şeye inanmaktadır. Bu durumda da herkes kendine özgü Tanrı anlayışına ve dinine sahiptir.

Çağdaş protestan teologu Paul Tillich'e göre deruni ve varoluşsal anlamda nihai ilgi (Ultimate Concern) sahibi herkes dindardır. Dolayısıyla ateizmin varlığından sözetmek mümkün olamaz. Tanrı kavramının daraltılmasının veya genişletilmesinin çözüm olmadığını söyleyen Tillich, Tanrı'nın, insanın nihai

---

44 David Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 8.

45 *A.e.*, s. 7.

46 Mesela ateist olan çağdaş filozoflardan Findlay, ateistin yaşamında sanki Tanrı varmış gibi birtakım olgularla karşılaştığını, nesnelerde kendini Tanrı inancına götürebilecek durumların olduğunu (God-Ward Trend İn things?) itiraf etmiştirJ.N.Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 74.

47 Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124.

anlamda alakadar olduğu varlık şeklinde anlaşılması halinde, Budizmin ve Vedanta Hinduizminin de Tanrı kavramına sahip olduklarının görüleceğini iddia etmektedir[48]. Ancak Paul Tillich'in, Herberg gibi Tanrı kavramını çok geniş tutarak nihai ilgiye indirgemesi teizme ters düşmüştür. Dolayısıyla Tillich eleştirilmiş, hatta ateist olmakla suçlanmış Tanrı anlayışının da teizmin Tanrı kavramıyla uyuşmadığı iddia edilmiştir[49].

Tillich ve Herberg'in görüşlerine dikkatli bakıldığında teist ve ateist kavramlarının iyice belirsiz hale getirildiği görülmektedir. Öncelikle teizmin sınırları geniş tutulmuş, "ben ateistim" diyen kişinin dahi hala teist olduğu söylenir hale gelinmiştir. Ancak kendisini ateist olarak adlandıran, her türlü dini inanca ve Tanrı kavramına karşı çıkan bir kişi, kanaatimizce olduğu gibi değerlendirilmeli ve öylece kabul edilmelidir. Aksi takdirde Tanrı'ya inanan ve inancını temellendirmeye çalışan bir kimsenin de durumu olduğundan değişik olarak değerlendirilebilecektir.

IV. Ateizm Teriminin Yanlış Kullanılması

Ateizm terimi bazan yanlış kullanılmıştır. Herhangi bir biçimde Tanrı anlayışına sahip olduğu halde ateizm ithamıyla karşılaşan kişiler olmuştur. Bu noktada ateist olduğunu açıkça ifade eden ve düşüncelerini açıklayan kişiler için bir sıkıntı söz konusu değildir. Ancak Tanrı'ya inandığı halde, farklı yorumlara sahip olanlar, içerisinde yaşadığı toplumun geleneksel anlayışından uzaklaşıp değişik şeyler söyleyenler ve yerel inançlardan kopanlar bu ithamlarla karşılaşmışlardır. Ateizm bazan da toplumun değerlerine ve ilkelerine ters yaşayanlar için de kullanılmıştır. Yanlış anlamaya neden olan bir diğer önemli konu da ateizmin, deizm, panteizm ve agnostisizmle karıştırılmış olmasıdır. Mesela, eski Mısır'da Akhenatan ve yine Eski Yunan'da Sokrat haksız yere ateist olmakla suçlanmış ve yargılanmışlardır:

İsa'dan önce 14. yüzyıldaki Mısır'da tek tanrıcılık, teizm karşıtı olarak düşünülür ve yargılanırdı. "Aten" adlı güneş tanrısını benimseyen ve Monarşi

---

48 Paul Tillich, *Systematic Theology*, SCM Press, Chicago, 1951, c.1, s. 220.

49 Bk. Sidney Hook, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London, 1962, s. 59-64; John E. Smith, "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London, 1962, s. 67-9.

yönetimindeki halkın tanrılarını, sembollerini ve figürlerini benimsemeyen Akhenaton, krallığından sonra dinsiz olmakla suçlanmış ve lanetlenmiştir[50].

Akhenaton'dan yaklaşık bin yıl sonra aynı akibete Atina'da Sokrat da uğramıştır. Bilindiği gibi Sokrat *Apologia*'da site tanrılarını ve site içerisindeki mevcut tanrısal değerleri reddetmiştir. Dolayısıyla O, Meletus tarafından Tanrılara inanılmamasını öğrettiği gerekçesiyle suçlanmıştır. Çünkü bu bir anlamda, kentteki gençleri kötü yola düşürmek ve onları ifsat etmektir. Ancak Sokrates ateizmle suçlanmasını yanlış bulmuş ve savunmasını yaparken de Meletus'a dalkavuk muamelesi yapmıştır[51].

İlk hristiyanlar da site tanrılarını reddettiklerinden dolayı ateist olmakla suçlanmışlardır. Yazmış olduğu *First Apology*'de Justin Martyr, kurbanlara, işrete, şaraba ve tütsülere ihtiyacı olmayan, yaratıcı, gerçek Tanrı'ya inandıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla gerçek Tanrı'yı inkar etmediklerini sadece site tanrılarını inkar ettiklerini ve bu yüzden ateist olmaya da hazır olduklarını itiraf etmiştir[52].

Spinoza da eserlerinde Tanrı'nın varlığına işaret etmesine rağmen ateist olmakla suçlanmış[53] ve Amsterdam Sinagogundan kovulmuştur. Suçlanmasına gerekçe de Tanrı anlayışının teizmin aşkın ve kişisel Tanrı anlayışıyla uyuşmadığı iddialarıdır. Yani Tanrı'sının, Yaratıcı, Fâil ve Zâti olmamasıdır. Bu yüzden ateistlerin ruhani Babası olarak zikredilmiştir[54]. Ayrıca kendisine sistematik ateist ya da örnek ateist terimi de yakıştırılmıştır[55]. Bilindiği gibi Spinoza panteisttir. Tanrı anlayışı da teistik anlayıştan oldukça farklıdır. Ancak Spinoza'nın panteist olması da zorunlu olarak onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Alman filozofu Fichte Mutlak (Tanrı) ile ahlaki dünya düzenini (moral world order) bir gördüğü için ateist olmakla suçlanmıştır[56], Ancak O, bir insanın

---

50 Akhenaton feci şekilde öldürülmüş, ismi ve nesli daha sonraki yöneticiler tarafından Mısır Kralları listesinden çıkarılmıştır. Bk. Michael J- Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 1-2.

51 *A.e.*, s. 3.

52 Bu suçlamalardan sonra ilk Hristiyanlar kendilerini site tapınaklarından, oradaki sembollerden, dini törenlerden ve put olarak adlandırdıkları heykellerden uzak tutmuşlar, sitedeki mevcut sosyal hayattan çekilmişlerdir. *a.e.*, s. 4.

53 J.B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, Thornton Butterworth. Ltd., London, 1923, s. 132.

54 Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 15.

55 Michael J. Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 11-2.

56 James Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 210.

gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlaki ideale sahip olmaması gerektiğini öne sürmüş, kendisine yöneltilen suçlamayı reddetmiştir[57].

Ateizmle itham edilen diğer bir düşünür de ünlü protestan ilahiyatçısı Paul Tillich'tir. Tillich *Sistematik Teoloji* adlı eserinde geleneksel teistik Tanrı anlayışını eleştirmiştir. Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları reddetmiş, ve kişisel olarak Tanrı'nın ontolojik varlığını kabul etmemiştir[58].

Tillich için ateizmin, geleneksel teizmin aşkın ve yetkin, zâti Tanrı anlayışına karşı gösterdiği tepki yerindedir. Çünkü böyle bir varlığın lehinde kanıt bulunmadığı gibi, nihai ilgi (bir endişe, heyecan veya tecrübe) meselesi olmadığı da görülmüştür.[59] Tillich'e göre Teizmin Tanrı'sına inanmak bir idol'e inanmak gibidir. Diğer bir deyişle hurafenin kucağına düşmektir. Tillich Tanrı'yı varlık kategorisine sokmamış, varlığını veya yokluğunu klasik anlamda problem edinmemiştir. Hatta Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasını da bir tür ateizm olarak görmüştür[60].

Kısaca özetlediğimiz bu görüşlerinden dolayı Paul Tillich, çağdaş filozoflardan Sydney Hook ve Alasdair MacIntyre tarafından eleştirilmiştir. Hook'a göre Tillich'in Tanrı anlayışı, daha öncede ateizm ile suçlanan Spinoza ve Hegel'in Tanrı anlayışlarına paraleldir. Yani *panteistik spiritualism*'dir. Tanrı'yı varlığın kendisi olarak görüp Zat olarak düşünmemesi veya Tanrı'ya şahsiyet atfetmemesi Hook'a göre Tillich'in ateist olduğunu göstermektedir[61]. MacIntyre da Tillich'in 'nihai ilgi' kavramını eleştirmiş ve bu kavramın teizmin Tanrı anlayışıyla bir ilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre Tillich, geleneksel Tanrı anlayışının içini boşaltmış, bu boşluğu da "nihai ilgi" kavramıyla doldurmaya çalışmıştır. Ancak bu kavram, teolojinin üzerinde durduğu Tanrı kavramının karşılığı

---

57 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 163.

58 Paul Tillich'e göre Tanrı'nın varlığı sorusunu ne sorabilir ne de cevaplandırabiliriz. Sorulduğu takdirde, Tanrı herhangi bir varlık olmadığı için, verilecek olumlu ya da olumsuz cevaplar, Tanrı'nın doğasına aykırı olacaktır. Dolayısıyla bu anlamda Tanrı'nın varlığını tasdik etmek, onun varlığını yalanlamak gibi ateizm olacaktır. Çünkü Tanrı bir varlık olmayıp 'varlığın bizzat kendisidir'. Derecesi en yüce de olsa O, varlıklar dünyasında bir varlık değildir. Tillich'e göre Tanrı, varlığın bizzat kendisi olduğu gibi "varolan herşeyin de temelidir". Bk. Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 235-237.

59 *A.e.*, s. 245.

60 Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford Üni. Press, U. S. A., 1980, s. 5.

61 Sidney Hook, "The Atheism of Paul Tillich", s. 59-64; Alasdair MacIntyre, "God and The Theologians", *Honest to God Debate*, ed. Edwards-J.A.T. Robinson, SCM PressLTD, London, 1963, s. 220.

olamamaktadır. MacIntyre'a göre Tillich, John.A.T. Robinson gibi teolojik ateist olmak durumuna düşmüştür[62].

V. Ateizmin Deizm, Panteizm ve Agnostisizmle İlişkisi

Çeşitli gerekçelerle teizmin veya ateizmin sınırlarının geniş tutulması sonucu bazı insanlar herhangi bir biçimde Tanrı'ya inandığı halde ateist sayılmış bazıları da Tanrı kavramını reddettiği halde teist gösterilmeye çalışılmıştır. Teizmle ateizm arasındaki bu hassas nokta diğer ekollerle ilişkilerinde de ortaya çıkmıştır. Bazı meşhur filozoflar dahi önceden de belirttiğimiz gibi ateizm tanımının geniş tutulmasından dolayı panteist, deist veya agnostik olduğu halde ateist olarak düşünülmüştür.

Bilindiği gibi düşünce tarihinde teizmin dışında da Tanrı ile ilgili olarak felsefi anlayışlar önemli bir yer tutmaktadır[63]. Bunlar arasında deizm ve panteizm en başta gelenlerdir. Ateizmin dışında agnostisizm de bir ekol haline gelmiş ve kendisine pek çok taraftar bulmuştur.

"Deism", kökleri Aristo'ya kadar giden 17. ve 18. yüzyıllarda revaçta olan bir ekoldür. Deizm, "varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı" biçiminde tanımlanmıştır. Başlangıçta Latince 'deus-Tanrı' kökünden geldiği için terim olarak ateizmin karşıtı olarak kullanılmışsa da daha sonraları sadece evreni yaratan ve kendi haline bırakan Tanrı inancına indirgenmiştir. Teizmden farklı olarak Tanrı'nın içkinliğini ve yaşamdaki otoritesini reddetmektedir[64]. Yine vahiy, peygamberlik, mucize v.s. gibi dini değerler de bir kenara bırakılmıştır. Deizmin bir ekol olarak ortaya çıkmasında en önemli etken Hristiyanlığın gizemsiliği, mucize anlayışı ve kilisenin taasubudur. En önemli temsilcileri, John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Voltaire (1694-1778), Thomas Paine (1737-1809) ve J. J. Roussea (1712-1778)'dur[65].

---

62 Alasdair MacIntyre, "God and The Theologians", s. 220.

63 Geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 138-140; John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 4-6; C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion*, 31-33.

64 Ernest Campell Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards*, Macmillan İnc., New York, 1972, c. 2, s. 326-327; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 142.

65 Bk. J.A.L. Lemay, *Deism,Masonery and the Enlıghtment*, Associated Üni. Pres. İnc., 1987, s. 19-45.

17. ve 18. yüzyıllardaki deistlerin teizme yöneltiği eleştiriler 19. yüzyılda ateizmin işine yaramıştır. Hatta deistik eleştirilerin ateizme basamak olduğu ve zemin hazırladığı da görülmüştür[66]. Thomas Paine, Hristiyanlığı şiddetle reddetmiş ancak bununla birlikte deizmi savunmuş bir düşünürdür. Özellikle bu konuda yazmış olduğu "The Age of Reason" adlı eseri çok meşhurdur. Paine eserinin ilk bölümünü Hristiyanlığın eleştirisine ayırmış vahy, mucize ve enkarnasyon gibi inançları eleştirmiştir. İkinci bölümde ise deizmi savunmuştur[67].

Deizm Tanrı'yı dünyaya sokmamakla teizmden ayrılmaktadır. Deizm bir anlamda vahyolunmuş dine karşı inançsızlık olarak da değerlendirilmiştir. Buna göre Dünya'da herhangi bir biçimde Tanrı müdahalesi sözkonusu değildir. Dolayısıyla deistik anlayıştaki Tanrı'nın varolup olmaması yaşamda pek de fark etmemektedir[68]. Ancak evrenin ötesinde bulunan bununla birlikte yaşama müdahale etmeyen Tanrı fikri teizme ters düşmesine rağmen ateizm olarak da yorumlanmamıştır. Çünkü deistler Tanrı fikrini muhafaza etmişler ve ateizmi reddetmişlerdir. Teistik olmasa da bir biçimde Tanrı kavramına sahip oldukları için deistler ateistlerden ayrılmışlardır.

Tanrı'nın içkinliği nedeniyle deizmle problemi olan teizm yine Tanrı'nın aşkınlığı konusunda da panteizmle ters düşmüştür. Deizm Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte evrendeki otoritesini, vahyettiği dini v.s. yi reddetmekte idi. Panteizm ise Tanrı'yı evrenle içkin bir varlık olarak düşünerek evrenin ötesindeki varlığını yani aşkınlığını reddetmiştir.

Panteizm Tanrı-Evren özdeşliğini ileri sürmüş Tanrı'nın aşkınlığını ve evrenden ayrı olarak ontolojik varlığını reddetmiştir. Kaynağı Platonculuğa[69] kadar giden ve Tek-ilkeci (monist) bir sistem olan panteizm ekol olarak 18. yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Terim olarak da ilk defa John Toland tarafından 1705' te kullanılmıştır. En ünlü temsilcileri Erigena (c. 810-c. 877), Bruno (1548-1600),

---

66 Mossner, *a.g.e.*, s. 332.

67 Bk. Thomas Paine, "The Age of Reason", *Thomas Paine*, ed. Harry Hayden Clark, Hill and Wang, Inc., U.S.A., 1963, s. 329 v.d.

68 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 177; Lemay, a.g.e., s. 28.

69 Panteizmin 'monizmi' savunması yüzünden Platonculuktan veya Yeni Platonculuktan esinlenmiş olması Yeni Platonculuğun panteizm olduğunu göstermez Çünkü Yeni Platonculukta ki 'sudur' anlayışı panteizmden farklıdır. Daha fazla bilgi için bk. Alasdair MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., New York, 1972, c. 6, s. 34.

Spinoza ve Hegel'dir[70]. Panteizmde, teizmde olduğu gibi Tanrı'nın yaratıcılık niteliği sözkonusu olmamıştır. Çünkü Tanrı, panteizmde evrenin aşkın nedeni değildir. Zaten panteistin dünyasında birbirinde ayrı varlıkları olan yaratıcı ve yaratılan ilişkisi de görülmemektedir. Bu görüşleriyle de panteistler gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da olsun sık sık ateizmle itham edilmişlerdir[71].

Felsefe tarihinde deistlerden ve panteistlerden başka kendilerini agnostik olarak tanımlayan düşünürler de vardır. Ne teizmi ne de ateizmi kabul eden bu düşünürler kendilerini orta yerde görmektedirler. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini ileri süren agnostikler Tanrı'nın varlığı hakkında da olumlu ya da olumsuz karar vermekten kaçınmaktadırlar.

"Bilinemezcilik" olarak ifade edebileceğimiz agnostisizm terimini ilk olarak kullanan T. H. Huxley (1825-1895) olmuştur. Huxley ve diğer agnostiklere göre bizler Tanrı'nın varlığını ve özelliklerini bilemeyiz. Çünkü teoloji insan aklının sınırlarının ötesinde kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunamayız[72]. Böyle bir yargıda bulunmak bir anlamda insan aklının sınırlarının ötesinde bir şey söylemektir. Bu da imkansızdır[73]. Ancak agnostiklere göre Tanrı'nın varlığının bilinemez olması O'nun yokluğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bu noktada agnostik, ateistten ayrılmaktadır[74].

---

70 MacIntyre, *a.e.*, s. 34.

71 Aydın, *a.g.e.*, s. 145-154; MacIntyre, *a.e.*, s. 31-34; İslam kültüründe de vahdet-i vücûd'cu olarak tanımlanan bazı mistik düşünürler için panteist terimi kullanılmaktadır. Ancak felsefi bir ekol olan panteizmi, kendine tecrübeyi esas alan mistik anlayışlarla karıştırmamak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü onların, Spinoza'nın yaptığı gibi, Tanrı ve alemi ontolojik anlamda bir saydıkları konusu tartışmalıdır. Mesela panteist olmakla itham edilen İbnü'l-Arabî, Affifi'ye göre, her şeyin ve bütün eşyanın Tanrı olduğunu ileri sürmesine rağmen, tersini ileri sürmemeye, Yani Tanrı'nın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. O'na göre Tanrı, çokluğun arkasındaki birlik ve görünüşün arkasındaki Hakikattır. Ayrıca bilindiği gibi mistik düşünürler Tanrı'nın varlığına inanmışlar ve O'na ibâdet etmişlerdir. Daha fazla bilgi için bk. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1975, s. 36 Aydın, *a.e.*, s. 145-154

72 J.B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, s. 213-4; Antony Flew, *God, Freedom and İmmortality*, s. 31.

73 Lıghtman Bernard, *The Origins of Agnosticism, Victorian Unbelif and The Limits of Knowledge*, The Johns, Hopkins Üni. Press. , London, 1987, s. 15.

74 Huxley, ateizmi, teizmi, materyalizmi, panteizmi ve idealizmi reddetmiştir. Huxley'e göre bu ekoller herhangi bir biçimde varlık sorununu çözdüklerini iddia etmişler ve elde ettikleri bilgilerden emin olmuşlardır. Halbuki varlık sorunu çözülemezdir. Bernard, *a.e.*, s. 11; Huxley'in Pozitivizm ve materyalizm eleştirisi için bk. *a.e.*, s. 23-26.

Agnostisizmin 20. yüzyıldaki en ünlü temsilcisi Bertrand Russell (1872-1970)' dır. Russell ateist olmadığını açıklamış ve Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayacak yeterli bir delilin mevcut olmadığını belirtmiştir[75]. Ancak Russell Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine de inanmış dolayısıyla felsefi açıdan kendisini agnostik olarak tanımlamıştır[76]. Russell'a göre Tanrı'nın varlığı ne kabul ne de reddedilebilmektedir. O'nun varlığını kanıtlamaya veya çürütmeye çalışmak gereksiz bir uğraşıdır. Agnostik bu konu üzerinde durmaz. Nasıl ki eski Yunan kültüründe mevcut olan *Homeric* tanrıların varlığı iddia edilemiyor ve kanıtlanamıyorsa Hristiyanlığın Tanrı'sı da iddia edilemez ve kanıtlanamazdır[77].

Agnostisizmle ateizm birbirinden farklı ekollerdir. Teizmi reddetmeleri her ikisinin de aynı çizgide olduğunu göstermemektedir. Agnostisizm, ateizmi de teizm gibi eşit derecede reddetmektedir. Zaten kendileri de ateistlerden farklı olduklarını söylemektedirler[78]. Agnostisizm zorunlu olarak din karşıtı bir tutum olarak da alınmamıştır. Dindar olduğu halde agnostik olanlar mevcuttur. Bu kişilere göre Tanrı'ya inanmakla O'nun hakkında konuşmak ayrı şeylerdir. Bir insan inandığı halde Tanrı'yı bilemeyebilir. Kısacası O'nun bilinemeyeceğine inanabilir. Robert Flint'e (1838-1910) göre agnostisizm aslında dinden ziyade bilgi hakkında bir teoridir. Bu durumda bir teist veya Hristiyan da agnostik olabilmektedir. Ancak ateist agnostik olamaz. Çünkü ateistin tutumu doğmatiktir. Dolayısıyla O, agnostik bir tavır sergileyemez[79]. Yine Robert Flint'e göre agnostisizmden bahsetmenin

---

75 Bertrand Russell, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, Prometheus Books, New York, 1986, s. 85.

76 Russell felsefi açıdan kendisini agnostik olarak tanımlamakla birlikte pratikte sıradan bir kişi olarak ateist sayılabileceğini ifade etmiştir. Bk. Russell, *a.e.*, s. 85; Ayrıca daha fazla bilgi için bk. Bertrand Russell, "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, s. 73-82.

77 Russell, "What is an Agnostic", s. 73; Huxley ve Russell'dan başka İngiltere'de ki meşhur Agnostikler arasında Herbert Spencer (1820-1903), Leslie Stephen (1832-1904), John Tyndall (1820-1893), William Kingdon Clifford (1845-1879) Henry L. Mansel ve Robert Flint de sayılmaktadır. Bk. Bernard, *a.g.e.*, s. 14.

78 Huxley ve Stephan gibi bir çok agnostik din karşısındaki kararsız ve tarafsız tutumları yüzünden gizli ateist olmakla suçlanmışlardır. Ancak onlar bu suçlamaları reddetmişlerdir. Bk. Bernard, *a.g.e.*, s. 17.

79 Gordon Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, s. 6; Agnostisizmin dini uyarlaması da yapılmış ve bir tür dini agnostisizm anlayışı da geliştirilmiştir. Öncüsü de Rudolf Otto olup Thomas McPherson tarafından da savunulmuştur. Bk. Thomas McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, ed.Antony Flew- Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1955, s. 131-143. Bu konuda geniş bilgi için bk. Tez metni, s. 97

mümkün olması gibi dini agnostisizmden bahsetmek de mümkündür. Yani inanmakla, inanç objesi olan Tanrı'nın metafiziksel bilgisi arasında fark vardır[80].

VI. Ateizmin Tarihçesi

Ateizm 'inançsızlık' olarak ele alınırsa tarihinin Tanrı inancı kadar gerilere gittiğini söylemek mümkün olur. Ancak ateizm, 'teizme karşı sistematik eleştiri' biçiminde düşünelecek olursak tarihinin en fazla Orta Çağa gittiği söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi ateizm, teizme bağlı olarak ortaya çıkmış ve eleştirilerini de teizmin ilkelerine yöneltmiştir. Dolayısıyla felsefi bir ekol olarak teizmin bütün yönleriyle birlikte kurulmadığı dönemlerde eleştirel ateizmden de bahsetmek zor olacaktır. Çünkü o dönemde ki mevcut tanrı inancı tanımladığımız anlamda teist bir anlayış olmadığı için bugünkü anlamda bir ateizm de görülmeyecektir.

Ateizmi ister inançsızlık veya isterse Tanrı'nın varlığını eleştirel reddetme biçiminde anlayalım, tarihçesini üç döneme ayırmak yerinde olacaktır.

a) Antik dönem

b) Yeni çağ dönemi

c) Modern dönem

A. Antik Dönem

Antik döneme bakıldığında ateizm *inançsızlık* (unbelief) biçiminde görülmektedir. Ateizmin idari otoriteye saygısızlık olarak anlaşıldığı bu dönemlerde Epikürcülük, Şüphecilik ve Atinalı sofistler (sosyal inançsızlık anlamında) akla ilk gelenlerdir. Özellikle bu dönemde *Epikür materyalizmi* belirgin bir unsurdur. Bu döneminin hümanistleri sayılan Epikürcüler bilindiği gibi evrenin hareket eden materyal varlıklar ve boşluklardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Evrenin anlaşılmasında materyal ölçütler ileri süren ve doğaüstü açıklamaları reddeden Epikürcüler kendilerinden sonraki birçok ateiste de öncülük etmişlerdir[81].

---

80 Ronald W. Hepburn, "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards*, Macmillan İnc., New York, 1972, c.1, s. 57.

81 Gaskin, *Varieties of Unbelief*, s. 11-12.

Epicurus (M.Ö. 341-270), Lucretius (M.Ö.94-55) ve Democritus (460-370)'un fikirleriyle oluşan Epikürcülüğe bazan Yunan atomculuğu ya da klasik materyalizm de denmektedir. Bunlar temelde şu fikirleri savunmuşlardır. "Madde yaratılmamıştır. Dolayısıyla hiçbir şey yoktan varolmadığı gibi varolan madde de tekrar yokolmayacaktır. Evren, madde ve boşluk'tan oluşmuştur; Sonsuzdur; Sınırsızdır. Evrenin ötesi ve dışı gibi alanlardan bahsedilemez. Madde atomlardan oluşmuştur. Sonsuz sayıda atom vardır. Atom tipleri (particle types) sınırlıdır. Atomlar devamlı surette hareket halindedir. Hareketlerinin başlangıcı yoktur. Dünyamıza benzesin veya benzemesin sonsuz sayıda dünyalar vardır. Düşüncenin kendisi de bir tür atom hareketidir. Ruh, canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş maddi bir varlıktır. Vucudumuzla birleşen bu arı madde duyumlara imkan tanır. Ölüm de bu birlikteliğin çözülmesidir. Doğayı yönlendiren herhangi bir doğa üstü güç yoktur"[82]. Antik dönemde Cicero (M.Ö. 106-43) ve Sextus Empiricus'un şüpheciliği de dikkat çekicidir. Ancak bunların şüphecilikleri teistik Tanrı kavramıyla doğrudan ilgili olmadığından üzerinde durulmayacaktır.

B.Yeni Çağ Dönemi

Orta çağda gerek entellektüel ve gerekse siyasi açıdan monoteist dinlerin ağır baskısı hissedilmiştir. Dolayısıyla ateizm ya biçim değiştirmiş ya da gizlilikten kurtulamamıştır. Teizm bu dönemde Batı'da altın dönemini yaşamış Thomas Aquinas, St. Augustine ve St. Anselm gibi düşünürlerle tarihteki en güçlü savunucularını bulmuştur. Ancak bu dönemde antik çağa kıyasla fikir çoğulculuğunun (pluralizminin) ve toleransının kalmadığı görülmektedir. Öyleki Hristiyan dünyasında kiliseye aykırı konuşanlar kovuşturulmuş, hatta ölümle cezalandırılmışlardır. Vanini (1585-1619) ve Bruno (1548-1600) bu yüzden öldürülmüştür[83].

Rönesanstan sonra ateizm, gizlilikten kurtulmaya başlamış daha önceleri genelde deizm olarak gözüken ateizm artık açıkça tartışılmış ve savunulmuştur.

---

82 Daha geniş bilgi için bk.Gaskin, *a.g.e.*, s. 17-26; Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet Arslan, Ticaret Matbaacılık T.A.Ş., İzmir, 1982, s. 1-29.

83 Gaskin, *a.g.e.*, s. 10.

Anthony Collins (1676-1729), Baron D'Holbach (1723-1789)[84] Thomas Paine (1737-1809)[85] ve P. B. Shelley (1792-1822)[86] bu dönemin önde gelen ve dine karşı çıkan düşünürleridir[87].

Ateizm aydınlanmaya kadar materyalizmin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle materyalist dünya görüşü ateizm için hareket noktası olmuştur[88]. Ancak materyalizmle sınırlı olan ateizm anlayışının orta çağda teizm karşısında pek te etkili olamadığı söylenmektedir.[89]

---

84 Baron D'Holbach aydınlanma döneminin en ateşli ateistidir. *Doğa Sistemi (*The system of Nature) adlı eseri yazmış ve materyalizmi savunmuştur. İnsanların mutsuzluğunu doğayı yeteri kadar tanımayışlarına bağlayan D'Holbach, onların ahlaken çökmelerinin nedenini de dine bağlamıştır. D'Holbach dini eleştirmekle kalmamış panteizme ve herhangi bir biçimde Tanrı anlayışına yer veren diğer ekolleri de eleştirmiştir. Holbach'a göre Tanrı inancı insandaki mistik eğilimlerden kaynaklanmaktadır. Tanrı fikrine sahip olan insan ruhu o fikri benimseyerek, şiirsel bir kılığa sokmuş ve kişiselleştirmiştir. Yine insan doğası da bilinmeyen ve anlaşılmayan hayali kavramlara önem vermektedir. Sonuçta D'Holbach'a göre Tanrı kavramı ve din olgusu ortadan kaldırılmalıdır. Daha geniş bilgi için bk. Lange, *a.g.e.*, s. 269-270.

85 Thomas Paine Hristiyanlığı reddetmekle birlikte deizmi savunmuş bir düşünürdür. Özellikle bu konuda yazmış olduğu "The Age of Reason" adlı eseri çok meşhurdur. Eserinin ilk bölümünü Hristiyanlığın eleştirisine ayırmıştır. İkinci bölümünde ise deizmi savunmuştur. Bk. Thomas Paine, "The Age of Reason", *Thomas Paine*, ed. Harry Hayden Clark, s. 329 v.d.

86 "The Necessity of Atheism" ve "A Refutation of Deism" adlı eserlerin yazarı olan Shelley, Hristiyanlığı ve deizmi reddetmiştir. Bilindigi gibi bu dönemde bir çok düşünür Hristiyanlığı eleştirmiş ve ilkelerine karşı çıkmıştır. Bunların bir kısmı Fransız devrimleriyle birlikte Holbach ve Shelly gibi ateizmi açıkça savunmuş bir kısmı ise Paine gibi Hristiyanlığı reddetmekle birlikte deistik Tanrı inancını tercih etmiştir.

87 Bu konuda geniş bilgi için bk. David Berman, *A History of Atheism in Britain*, London, 1988, s. 70 v.d.

88 Materyalist bir dünya görüşünde Tanrı sözcüğünün herhangi bir pozitif anlamı yoktur. Bu anlayışa göre ezeli olması nedeniyle de maddi olmamak durumunda olan Tanrı hakkında hiç kimse herhangi bir fikre sahip olamaz. Geniş bilgi için bk. Edward Royle, *Victorien Atheists*, Manchester Üni. Press. U.K., 1974, s. 108-115.

89 Materyalist iddiaların insanları tatmin etmediği ve şans faktörü yüzünden teizme alternatif olamadığı belirtilmektedir. Buna karşın Kant'la birlikte, evrenin insan zihninde yerleşik olan (insan tecrübesini oluşturan ve düzenleyen) aşkın kategorik formlarla açıklanmaya çalışılması ateizme materyalist olmayan buna karşın daha yeni olan bir zemin hazırlamıştır. Ayrıca Kant ve Hume tarafından teizme yöneltilen eleştiriler teizmi, yeni dönemde ciddi problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu süreç Darwin'in evrim teorisi ve Freud'un psikanalize dair görüşleriyle de gittikçe güçlenmiştir. Bk. David Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 27-28; David Tribe, *100 Years of Free-Thought*, Elek, London, 1967, s. 63.

C. Modern Dönem

Ateizm 19. yüzyılda. yeni bir karakter kazanmıştır. Schopenhauer (1788-1860), Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1939), Sartre (1905-1980) ve Ayer (1910-1989) gibi filozoflar modern ateizmin öncüleri olmuştur. Bu dönemde genelde bütün dinler özelde ise Hristiyanlık çeşitli biçimlerde eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Mitolojik, teolojik ve felsefi Tanrı kavramları da nitelikleriyle birlikte ciddi tenkide tabi tutulmuştur. Ateizm yukarda isimlerini aktadığımız kişilerce bir yaşam biçimi haline gelmiş ve yaygın bir dünya görüşü olmuştur[90]. Bunlar genelde dini bir fenomen olarak ele almış ve indirgemeci bir yaklaşımla tanımlamaya çalışmışlardır.

Çağdaş ateizm Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri eleştirmekten ziyade, Ona atfedilen sıfatları reddetmeye yönelmiştir. Sonlu bir varlık olan insanla sonsuz bir varlık olan Tanrı'nın bir arada olmasının imkansızlığını ileri sürmüştür. Çağdaş dönemde Tanrı problemi, insanın yabancılaşması ve özgürlüğünü kaybetmesi açısından temel bir problem olarak gözükmüştür.[91] İngiltere'de ise analitik felsefenin yöntemi gereği ateizm ilgisini Tanrı'dan din fenomenine yöneltmiş, özellikle din dilinin eleştirel analizine girişmiştir.

Çalışmamızın bu kısmında modern dönemdeki ateizmin öncüleri hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Ancak çalışmamızın gerek çağdaş İngiliz felsefesiyle sınırlı oluşu ve gerekse ele alacağımız problemlerin başlı başına birer çalışma konusu olması, burada detaylı bilgi vermeyi ve tartışmayı imkansız kılmaktadır. Ancak ateizm dendiğinde, akla ilk gelen düşünürler olan Feuerbach, Marx, Freud, Nietzche ve Sartre hakkında kısa da olsa sözetmeyi ve fikirlerini ana hatlarıyla vermeyi ilerde yapacağımız göndermeler açısından yararlı görmekteyiz.

1. Feuerbach ve Antropolojik Ateizm

1841 yılında *The Essence of Christianity* adlı meşhur eseri yayımlanan Feuerbach kısa ve öz olarak ateizmini şöylece açıklamaktadır: 'Tanrı benim ilk düşüncem idi. İkinci olarak akıl oldu. Üçüncü ve en son düşüncem ise insandır [92].

---

90 Hans Küng, *Does God Exist?*, SCM Press, London, 1991, s. 189.

91 Patrick Masterson, *Atheism and Alienation*, Gill and Macmillan, London, 1971, s. 1.

92 Yaşamının ilk dönemlerinde teolojiye ilgi duyan Feuerbach, daha sonra felsefeye yönelmiş Hegel'in düşüncelerine merak sarmıştır. Ancak Hegelin idealist panteizmi Feuerbach'ı

Feuerbach'a göre tanrı kavramı insan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtması sonucu oluşmuştur. Ona göre Kutsal kitaplarda söylendiği gibi Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmamıştır. Bilakis insan, Tanrı'yı kendi suretinde yaratmıştır. Mutlak olan insanın kendisidir[93]. Tanrı, insanın kişileşmiş ve yüceltilmiş doğasından başka bir şey değildir. Çünkü insan kendi doğasını kendinden ayrı olarak düşünmekte ve onu yüceltmektedir[94]. Tanrı bilgisi ve Tanrı şuuru da insanın kendi benliğinin bilgisi ve şuurudur[95]. İnsan Tanrı'nın varlığına inanırken kendi benliğini inkar etmektedir. Tanrı'nın nitelikleri de insan doğasının objeleridir. Feuerbach'a göre din insanın kendine yabancılaşması ve fakirleşmesi dir. Çünkü insan kendi kişiliğini ve zengin değerlerini bir başkasına vermektedir[96]. Feuerbach bu noktada ateizmi 'gerçek bir hümanizm' olarak değerlendirmiştir[97]. O'na göre filozoflar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır. Ancak sözkonusu olan şey dünyayı yorumlamaktan ziyade değiştirmektir[98].

Feuerbach'ın fikirleri, yaşadığı dönemde çok etkili olmuş ve diğer düşünürleri de derinden etkilemiştir. Özellikle Marx ve Freud'un üzerinde bunun izleri açıkça görülmektedir.

---

materyalist bir ateizm'e götürmüştür. Teoloji ile felsefe arasında tercihini felsefeden yana kullanan Feuerbach felsefeyi de insan için düşünmüş Tanrı için felsefe yapma anlayışını reddetmiştir. Dinde her şey tanrı merkezli düşünülür ve O'ndan hareket edilerek açıklanırdı. Ancak Feuerbach bu anlayışı tersine çevirmiştir. Bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlamış insan için ilk objenin insanın yine kendisi olduğunu söylemiştir. Antropolojiden hareketle de teolojiyi açıklamaya çalışmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Küng, *a.g.e.*, s. 192-199; J. Henri de Lubac, *The Drama of Atheist-Humanism*, İng. Çev. M. Riley, London, 1949, s. 7-15; Hayden V. White, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, s. 190-192; James Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago, 1959, s. 239-249.

93 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, ing. çev., Marian Evans, London, 1843, s. 5.

94 *A.e.*, s. 30.

95 *A.e.*, s. 12.

96 *A.e.*, s. 26.

97 Bk. Küng, *a.g.e.*, s. 199-203; Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, ing.çev., Marian Evans, London, 1843.

98 Küng, *a.g.e.*, s. 231; Marx'a göre de dünyayı yorumlamaktan ziyade farklı kılmak önemlidir. Bk. Karl Marx-F. Engels, *The Communist Manifesto*, ed. A.J.P. Taylor, Penguin Books, London, 1985, s. 27.

2. Marx ve Sosyopolitik Ateizm

Feuerbach gibi Marx[99] da dini reddetmiştir. Onun üzerinde durduğu nokta da 19. yüzyıldaki Avrupa'da burjuva ve kapitalist toplum yapısında dinin rolüdür.

Marx'a göre insanın kendine niçin yabancılaştığı anlaşılmalı ve bu sayede mutluluğu sağlanmalıdır. İnsanın en iyi anlaşıldığı yer de içerisinde yaşadığı toplumdur. Toplum din bilincini yaratmaktadır. Toplumdaki din de insanın dikatini bu dünyadan başka yerlere çekmektedir. İnsanı etkisiz hale getirerek pasifize eden din gerçek mutluluğunu sağlamak yerine onu bir takım yanılgılarla uyutmaktadır. Dolayısıyla Marx'a göre din, toplumun afyonudur[100].

Marx'a göre din insanoğlunun teselli arayışında çektiği acıların bir ifadesidir. Sosyo-psikolojik bir konumda insanın bastırılmış doğasının bir iç çekmesidir. Marx'a göre bu duruma karşı sadece teorik protestolar etkisiz kalmaktadır. Dolayısıyla pratik önlemler alınmalıdır. Herşeyden önce gerçek mutluluğun gerekleri yerine getirilmeli[101], insanları yanılgıya sevkeden durumlar ortadan kaldırılmalıdır[102]. Dolayısıyla din eleştirisini, politik eleştirilerle devam ettirmeli daha sonra da felsefi zemini hazır olan pratik devrim gerçekleştirilmelidir. Marx'a göre tarihin görevi bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. Felsefenin görevi

---

99 Marx yahudi olarak doğmuş olmasına rağmen hristiyan değerlerine göre büyütülmüştür. Doktara tezini Epikür ve Democrit üzerine hazırlamıştır. Feuerbach'ın etkisiyle Hegel idealizmini reddetmiştir. Daha sonraları, Berlin'de katılmış olduğu Genç Hegelciler çevresinde ateist olmuştur. Bk. Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, The Uni. of Michigan Press, USA.,1962, s. 17-18.

100 Küng *a.g.e.*, s. 229; Marx'ın dünya görüşünün ateistik olmaktan ziyade öncelikle din karşıtı (antireligious) bir yapıda olduğu belirtilmektedir. Ancak Marx'ın ateist olduğundan kuşku duyulmamaktadır. Doktora tezinin önsözünde Promethaus'un "tek kelimeyle, bütün tanrılardan nefret ediyorum" sözünü nakleden Marx böylece ateizmini özetlemiştir. Bk. Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge Üni. Press, London, 1971, s. 74. Ancak Marx ateizmini yabancılaşmaya yol açtığı gerekçesiyle dini ve dini kurumları reddetmekle temellendirmiştir. Bk. Collins, *a.g.e.*, s. 255

101 Özel mülkiyetin ve sınıf çatışmalarının olmadığı bir toplum (sosyalizm) kurmaktır. Bu sayede din de kaybolacaktır. Marx'a göre sosyal ve politik açıdan insanların özgürlüğü sağlanmadan onlara dinlerini terketmelerinin söylenmesi de pek fayda sağlamayacaktır. Önemli olan sosyal yaşamdaki dinin kaynaklarını kurutmaktır. Daha fazla bilgi için *bk.* Sidney Hook, *a.g.e.*, s. 102-103.

102 Marx doktora tezinde her ne kadar Schelling'in teizm anlayışına ve Hegel'in Tanrı kavramına eleştiriler yöneltmişse de din ve Tanrı eleştirisine fazla vakit ayırmayı zaman israfı olarak görmüştür. Çünkü bu işi daha önceden Feuerbach yapmıştır. Zaten Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen kanıtlar aslında insanoğlunun kendi bilincinin (the essential human self-consciousness) varlığı hakkındaki kanıtlar ya da mantıki açıklanımlarıdır. Daha fazla bilgi için bk. Collins, *a.g.e.*, s. 250-251.

ise kutsallık maskesine bürünen insanın kendisine yabancılaşmış doğasını kurtarmak ve geri getirmektir[103].

Marx'a göre din eleştirisinin amacı insana en yüce değerin yine kendisi olduğunu öğretmek olacaktır. Böylelikle insan kendisiyle tanışacak, dışındaki varlıklarla değil, içindekilerle hesaplaşacaktır. Dışardaki din veya din adamlarıyla değil içindeki din ve dindarlık duygusuyla savaşacaktır[104]. Dolayısıyla dini bilinç veya din gereksinimi insanın özgürlüğünü elde ettiği anda yokolacaktır.

3. Freud ve Psikoanalitik Ateizm

Freud'a[105] göre bütün dini doktrinler birer *'yanılgıdır'* [106]. 'Oedipus' kompleksinden kaynaklanan din, insanlığın en eski, en güçlü ve en kaçınılmaz *arzusudur*[107]. Bu haliyle din insanoğlunun evrensel sabit nevrozu[108], çocuksu bir yanılgı ve nürotik bir *vehim* dir[109].

Freud'a göre filozoflar, Tanrı teriminin sınırını taşırmış onu soyut bir kavram haline getirmiştir. Ancak bu kavram da gölge bir kavramdır[110]. Halbuki Tanrı fikri çocuktaki baba imajının yüceltilmiş bir yansımasıdır[111]... Freud'a göre çocuktaki korunma duygusu, yaşamı boyunca devam etmektedir. Yaşamda karşılaşılan zorluklar da böyle bir korunma ihtiyacını çocuğun zihnine yerleştirmektedir. Tanrı fikrinin kaynağı da insanoğlunun çocukluk döneminde

---

103 *A.e.*, s. 230.

104 *A.e.*, s. 230.

105 Feuerbach ve Marx gibi Freud da din konusunda indirgemeci bir tutum sergilemektedir. Din konusundaki eleştirilerini özellikle *'The Future of an İllusion'* ve *'Civilization And İts Discontenets'* adlı eserlerinde sıralamaktadır. Marx'ın afyon teorisi gibi Freud'un yanılma teorisi de Feuerbach'ın yansıtma teorisine dayanmaktadır. Genelde psikanaliz yöntemini kullanarak ateizmini temellendirmeye çalışmaktadır. Bk. Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş*, Çev. Günsel Koptagel-İlal, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 23-38; Alasdair MacIntyre, "Sigmund Freud", *Encyclopedia of Philosophy*. c. 3, s. 250-252; Collins, *a.e.*, s. 299.

106 Freud bu noktada yanılgının hata biçiminde değilde insanın arzularından kaynaklanan ve gerçekleşmesi imkansız olan hayal anlamında alınması gerektiğini hatırlatmaktadır. Sigmand Freud, *The Future of An İllusion*, Trans. W.D. Roson-Scott, London, 1934, s. 54-55.

107 Freud, *a.e.*, s. 52.

108 *A.e.*, s. 76.

109 *A.e.*, s. 77.

110 *A.e.*, s. 57.

111 *A.e.*, s. 39-42.

karşı karşıya kalmış olduğu zorluk ve felaketler karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasıdır.[112]

Freud'a göre yüzyıllardır din insanlığın hizmetinde olmasına rağmen onları mutlu edememiş ve acılarını dindirememiştir. Onları korku içerisinde bırakarak yaşam değerlerini baskı altına almış ve gerçek dünya görüşlerini bozmuştur. Dini medeniyet de insanları tatmin edememiştir. Dolayısıyla bu medeniyetten hoşnut olmayan modern insan bu boyunduruktan kurtulmak istemektedir[113]. İnsanlık büyüyüp geliştikçe hayali varlıkların yardımına ihtiyaç duymayacak ve rahatlayacaktır[114].

4. Nietzsche ve Nihilizm

Yaşamı hastalıklar içerisinde geçen Nietzsche, dini şiddetle reddetmiş, özellikle hristiyanlığın Tanrı anlayışına karşı amansız bir mücadele vermiştir. Özellikle *The Antichrist* adlı eserini hristiyanlığı eleştirmek için yazmıştır. Yaşamı boyunca da pratikte ateistçe yaşamayı ilke edinmiş bir filozoftur.

Nietzsche ateizmini iki şekilde kurmuştur. İlk olarak bilgi ve varlık anlayışımızın tekrar gözden geçirilmesini istemiştir. Ona göre geleceğin filozofu (Zarathustra) şüpheci, eleştirel ve aktif olmak gibi üç özelliğe birden sahip olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı inancını içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bu gözle bakmalıdır. Evrensel bir moral dünyanın, ya da 'salt iyi' diye bir kavramın olmadığını görmelidir. Nietzsche ikinci olarak ateizmini dramatik bir uslupla Tanrı'nın öldüğünü ifade ederek açıklamıştır. 'Tanrı öldü. Onu biz öldürdük' diyen Nietzsche bu aforizmasıyla Tanrı inancına sahip olmadığını belirtmekle kalmamış Tanrı'sız bir (moral) yaşam istemini de dile getirmiştir. Tanrı'nın ölmesi bir anlamda insan zihninin yaratmış olduğu Tanrı kavramının ve bu kavram üzerine inşa edilen sistemlerin bütünüyle kökünün kazılması ve insan zihninden çıkarılıp atılmasıdır[115].

---

112 Daha fazla bilgi için bk. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, London, 1983, s. 147-151.

113 Freud, *The Future of An İllusion*, s. 65; Sigmund Freud, *Civilization And İts Discontenets*, İng. çev. ve ed. James Strachey, W.W.Norton Company Inc., New York, 1962, s. 31-32.

114 *A.e.*, s. 68.

115 Collins, *a.g.e.*, s. 263; Nietzche ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üni. Basımevi, Bursa, 1984, s. 1-15.

Zamanının bütün değerlerine inancını yitiren ve Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak bulmayan Nietzsche "nihilist"[116] bir dünya görüşünü savunmuştur. Çağdaş varoluşçuluğun kaynaklarından biri olan Nietzsche moraliteyi 'hiçliğe' çevirmiştir. Hristiyanlığı ahlak anlayışıyla dinler içerisinde yaşama en büyük suçu işlemekle suçlayan Nietzsche, Tanrı inancını yıkanları da en ahlaklı kişiler olarak görmüştür.

5. Sartre Ve Varoluşsal Ateizm

Modern dönemde ateizmin en etkin biçimde savunulduğu ve yaşandığı ekollerden birisi de varoluşçuluktur. Temsilcileri arasında Kierkegaard (1813-1855) ve Gabriel Marcel (1889-1973) gibi teistlerin de bulunduğu varoluşçuluğun en önemli simalarından biri J. P. Sartre'dır.

Sartre insanın doğasından hareketle ateizmini temellendirmeye çalışmıştır. Sartre'a göre varlığı özünden önce gelen tek bir varlık vardır: O da insandır. İnsanda varlığın özden önce gelmesi, onun herhangi bir kavramla tanımlanmadan önce varolması demektir. Yani herşeyden önce O vardır. Daha sonra özünü oluşturmakta ve kendini istediği biçimde tanımlamaktadır. Sartre'a göre Tanrı fikri de insanın kendisini tanrılaştırma ve kendini tanrı olarak görme arzusunun bir sonucudur. Yine Sartre'a göre Tanrı olmadığı için insanın varolmadan önce doğasından sözedilemez. Bu durumda doğasını kendisi oluşturmaktadır. Bir anlamda doğasını ve beraberinde moral değerlerini oluşturmakla yükümlüdür. Ayrıca kendi benliğini kendisi seçmektedir. Çünkü özgürlüğe mahkumdur. Tanrı olmadığı için de yine herhangi bir mutlak değerden bahsedilemez. Kendi değerlerini, kendi dünya görüşünü, yine kendisi yaratacak olan insan, dünya'da kendi başına olup, yalnız kalmıştır[117].

---

116 Nihilizm terimini ilk kullanan F.H. Jacobi'dir. Jakobi arkadaşı J.G.Fichte'ye yazmış olduğu mektupta idealizmle nihilizm arasında ki ilişkiden bahsetmiştir. Bk. Küng, *a.g.e.*, s. 388.

117 Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, ing. çev. B. Frechtman, New York, 1957 s. 15; Sartre ateizmi ile igili daha geniş bilgi için bk. Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 33-38.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİNDE ATEİZM

I. Analitik Felsefe Ve Tanrı

Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında İngiltere'de Kant'ın ve Hegel'in etkisiyle geleneksel İngiliz tecrübeciliğinden bir sapma sözkonusu olmuş F. H. Bradley (1846-1924) ve J. E. McTaggart (1866-1925) gibi düşünürlerin öncülüğünde idealizme geçiş görülmüştür. Yirminci yüzyıl başlarında ise Cambridge'li filozoflar G. E. Moore (1873-1958) ve Bertrand Russell'ın (1872-1970) eleştirileri sayesinde idealizm cazibesini kaybetmiş geleneksel felsefe anlayışı tekrar yerleşmiş ve etkili olmaya başlamıştır[1].

Russell ve Moore idealizme karşı isyan başlatarak, Ayer'in deyişiyle felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiş, onu somut problemlerle ilgili kılmışlardır. Bu süreçte nesnel olarak varolan dış dünya hakkındaki bilgi konusunda duyumları ve tabii bilimleri esas almışlar, "açıklık" ve "tamlığı" iyi düşüncenin normları kabul ederek felsefe de analitik geleneği başlatmışlardır[2].

Moore, 1903 yılında "The Refutation of İdealism" adlı makalesini yayımlamış, özellikle de Berkley'in "varolmak idrak edilmiş olmaktır"[3] anlayışını eleştirmiştir[4]. "Some Main Problems of Philosophy" adlı makalesinde de *Sağ-*

---

1 Keith M. Parsons, *God And The Burden of Proof*, Prometheus Books, New York, 1989, s. 11; İdealist filozoflar hakkında bilgi için bk. Alan P.F. Sell, The Philosophy of Religion 1875-1980, Croom Helm Ltd., Kent, 1988, s. 8-31.

2 Bk. Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, U.K., 1973, s. 81.

3 Bk. George Berkley, *Principles of Human Nature*, ed. Roger Woolhose, Penguin Books, London, 1988, s. 54.

4 G.E. Moore, "The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy, ed. R. N. Beck*, U.S.A., 1975, s. 265-276.

Duyu dünya görüşünü geliştirmiş[5] bu dünya görüşü gereği de Tanrı'nın varlığına ve ahiret hayatına inanmak için geçerli bir neden bulunmadığını da ileri sürmüştür[6].

Russell, 1903'te *The Principles of Mathematics* adlı eserini yazmış, 1910 ve 1913 yılları arasında da A. N. Whitehead'le birlikte *Principia Mathematica*'yı yayımlamıştır. 1905 yılında yayımlanan *On Denoting* adlı makalesiyle başlangıçta sempati duyduğu idealist felsefeden ayrılan Russell, analiz yöntemini kullanarak dilde ki mantıksal yapıya dikkat çekmiştir. 1918 de ise *The Philosophy of Logical Atomism*'i yazarak mantıksal atomculuğu geliştirmiştir[7].

İdealizme karşı Moore ve Russell'ın başlattığı eleştiri, Wittgenstein'ın (1889-1951) 1922 de yayımlanan *Tractatus Logico-Philosophicus*[8] ve A. J. Ayer'in (1910-1989) 1936 yılında yayımlanan *Language, Truth and Logic*[9] adlı eseriyle güç kazanmış analitik veya diğer bir deyişle linguistik felsefenin oluşumu hazırlanmıştır.

Wittgenstein, 'Tractatus' ta felsefeyi aktivite (dilin mantıksal analizi) olarak tanımlamış, işlevini de dili aydınlatmak ve sınırlarını çizmek olarak belirlemiştir[10]. Dil ile dünya arasında bulunan mantıksal bir ilişkiden bahsetmiş ve aynı yapıya sahip olduklarını belirtmiştir. Görüntü kuramından (picture theory) hareketle, dilin, dünyanın ve düşüncelerimizin ortak bir görüntüsü olduğunu ifade etmiştir[11]. Dini, ahlaki ve metafiziksel önermeleri de görüntü kuramının bir sonucu olarak dilin dışında bırakan Wittgenstein, onları 'dilde ifade edilemez' veya 'sözlere dökülemez' olarak tanımlamıştır[12]. Wittgenstein'a göre felsefe hakkında

---

5 Moore, duyulur (sensible, material) nesnelerin varlığı üzerinde durmuş, insan ve hayvan gibi bazı varlıklarda akıl ve bilincin olduğunu ifade etmiş, nitelikleriyle birlikte bu varlıkları bildiğimizi ileri sürmüştür. Bk. A.J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, Orion Books Ltd., London, 1992, s. 59-60.

6 *A.g.e.*, s. 59.

7 Russell, 1918 de "Mantıksal Atomculuk" başlığıyla vermiş olduğu konferanslarını yayımlamış, matematik gibi açık ve seçik olan, dış dünyayla uyumlu, paradoksal olmayan ideal bir dil oluşturmaya çalışmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İhsan Turgut, Mantıksal Atomculuk, s. 12-29.

8 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. Çev. D.F. Pears-B.F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1978, s. 25.

9 A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990.

10 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 25.

11 *A.g.e.*, s. 9-11.

12 *A.g.e.*, s. 73.

konuşulabilen şeylerle uğraşmalı ve onları açıklığa kavuşturmalıdır. Düşünülmeyen ve konuşulmayan (mistik ve aşkın olan) şeyler hakkında susmalıdır[13].

Ayer ise özellikle bu yüzyılın ilk yarısında felsefenin Kutsal kitabı[14] olarak değerlendirilen *Language, Truth and Logic* adlı eseriyle İngiltere'de mantıkçı pozitivizmin öncülüğünü yapmış, ilerde görüleceği gibi 'doğrulama ilkesiyle' metafiziksel önermeleri içeriksiz saymış ve anlamsız bulmuştur[15].

Moore, Russell, Ayer ve Wittgenstein'ın çalışmaları çağdaş İngiliz felsefesine yeni bir anlayış kazandırmış, problemlerini ve yöntemini yeniden belirlemiştir. Analitik gelenek başlatılmış, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Yeni dönemde felsefenin en önemli görevi dilin yapısını, doğasını ve fonksiyonlarını açığa kavuşturmak olmuştur. Bu amaçla filozoflar, belirsiz, gizemli ve tutarsız gördükleri dili tahlile başlamışlar, sembolik mantığı kullanarak dilin içerdiği belirsizliklere ve karışıklıklara dikkat çekmişlerdir[16]. Bu anlayışa göre idealist gelenekte dil yanlış kullanılmış ve dolayısıyla insan aklı büyülenmiştir. Bunun sonucu olarak da mantıklı düşünce imkansız hale gelmiştir[17]. Bu süreçten din dili de nasibini almış ve analize tabii tutularak sorgulanmıştır. Teistik Tanrı kavramı ve nitelikleri de incelenmeye alınmış, ciddi tenkitten geçirilmiştir. Yeni yöntemle birlikte teistlerde çözülmesi gereken pek çok mantıksal problemle karşılaşmışlardır.

Bilimsel araştırmaları esas alması, mantıkı çok iyi kullanması ve analizde ona yer vermesi nedeniyle kendisine *Mantıksal Pozitivizm* denilen hareket yüzyılın başında Çağdaş İngiliz Felsefesinde önemli bir yer edinmiş ve ileri sürdüğü 'doğrulama ilkesi' ile Tanrı kavramına karşı en büyük eleştiri ve tehdit unsuru olmuştur.

---

13 Bk. *a.g.e.* s. 73-74, (6.53; 6.54; 5); Geniş bilgi için bk. tez metni, s. 63

14 Bk. C.E.M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, Victor Gollancz Ltd., London, 1950, s. 15.

15 Daha geniş bilgi için bk. Tez metni, s. 40-43

16 Parsons, *God And The Burden of Proof*, s. 12-13.

17 Bk.Joed, *a.g.e.*, s. 25.

Pozitivizm, ilk olarak Fransız düşünür Auguste Comte'un (1798-1857) doktrinlerine izafe edilmiştir[18]. Ancak yüzyılımızda görülen pozitivizm metafiziğe karşı çıkmada Comte'dan daha ileri gitmiştir. Pozitivist anlayışları dilin mantıksal analizinin sonuçları üzerine inşa edilmesinden dolayı tarihsel pozitivist anlayışdan ayrılmışlardır[19]. Bu özelliğinden dolayı İngiltere'deki çağdaş pozitivizm, kendisine Comte'dan ziyade, 18. yüzyıl filozofu Hume'u daha yakın görmüştür[20].

1890'lı yılların sonunda Viyana'da bilimsel ve felsefi bir çevre oluşmuştur. Ernst Mach'ın (1838-1916) öncülüğünü yaptığı çevreye daha sonraları Moritz Schlick (1882-1939), Rudolf Carnap, Otto Neurath (1882-1945)[21] ve Friedrick Waismann (1896-1959) gibi filozoflar katılmış ve "Viyana Çevresi" adıyla meşhur olmuşlardır. Schlick 1925'ten ölümüne kadar (1936), bu çevrenin liderliğini yapmıştır. Aynı yıllarda Berlin'de Karl Popper, Hans Reichenbach (1891-1953) Kurt Grelling, fizikçi Philip Frank ve Matematikçi Richard von Mises, görüşleriyle bu çevreyle paralellik arzetmişlerdir. Wittgenstein, yazmış olduğu *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eseriyle Viyana çevresine büyük etkide bulunmuş olmasına rağmen bu grup içerisinde yer almamıştır.[22]

Bilime ve matematiğe aşırı saygı, bunun yanında metafiziğe karşı aşırı hoşnutsuzluk, mantıkçı pozitivizmin iki önemli özelliğini göstermektedir[23]. Ayrıca bilgi anlayışında analitik ve sentetik önermeler ayrımı, anlam doğrulama teorisi, bunların yanında önermelerin bilgisel (cognitive), direktif ve duygusal olmak üzere

---

18 Saint Simon'un (1760-1825) fikirlerinden büyük ölçüde etkilenen Comte, bilgi anlayışında duyumları esas almış, doğa konusunda sadece bilimsel verilere önem vermiş pozitivizmi de en yüksek bilgi formu olarak kabul etmiştir. Genellemelerde bulunarak tarihsel açıklamalara girişen Comte üç hal yasası ile insanlık tarihini (fenomenini) teolojik, metafizik ve pozitivist dönemlere ayırmıştır. Pozitivizmle ilgili geniş bilgi için bk. Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 17-32.

19 William Barrett, Henry D. Aiken, *Philosophy in The Twentieth Century* c.2, Harper and Row, Publishers, London, 1971, s. 467.

20 Mantıkçı Pozitivizmin İngiltere'de ki öncülerinden Ayer, Bryan Magee ile yapılan bir söyleşide bu hareketin ilkelerini büyük ölçüde Hume'dan aldığını ve onları birtakım modern mantıksal tekniklerle geliştirdiğini belirtmektedir. Bk. Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, s. 68.

21 Otto Neurath metafiziğe karşı olan en ateşli düşünürlerden birisidir. O'na göre 'bilimlerin birliği' esastır. Natürel bilimlerin karşıtı olarak spritüel bilim söz konusu olamaz. Tecrübeyle ilgili bütün ifadeler de fizik dilinde açıklanabilir olmalıdır. Açıklanamayan şey ya totoloji ya da anlamsız şeylerdir. Bk. John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 176.

22 Barrett-Aiken, *a.g.e.* s. 466; Geniş bilgi için bk. A.J.Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 121-129; İhsan Turgut, *Mantıksal Atomculuk*, İzmir, 1989, s. 73-77.

23 G.J.Warnock, *English Philosophy Since 1900*, Oxford Uni. Press, London, 1958, s. 44.

üç gruba ayrılması da mantıkçı pozitivizmin dikkat çeken özellikleridir. Bu ekole mensup olan düşünürler, filozoflar gibi bilimsel önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmemişler, daha ziyade anlam üzerinde durmuşlardır. Bilmin geçeceği, metafiziğin ise takılacağı anlam testini temel ölçü olarak kabul etmişlerdir.[24]. Pozitivistler bu ilkeler doğrultusunda bilimin sahasına giren, deneyle doğrulanabilen ve dolayısıyla olgusal içeriğe sahip önermeleri anlamlı bulmuşlardır. Yine kendi ölçütlerine göre deneyle doğrulanamayan ve dolayısıyla olgusal içerikle, bilgisel anlamdan yoksun olan metafiziksel ve teolojik önermeleri, ahlaki ve estetik yargıları anlamsız bulmuş bir kenara bırakmışlardır. Mantıkçı pozitivizmin yönlendirici ve duygusal önermeleri anlamsız sayması bir anlamda metafizik ve teolojiyle birlikte yüzyıllardır geleneksel felsefenin uğraştığı bir çok konunun gündem dışında kalmasıyla sonuçlanmıştır.

II. Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı ile İlgili Tahliller

Çağdaş İngiliz Felsefesine bakıldığında Tanrı kavramı ile ilgili olarak şu yaklaşımlar görülmektedir:

a) Tanrı kavramını ve metafiziği, yanlış veya doğru tartışmasına girmeden, anlamsız ya da anlaşılmaz bulan ve dolayısıyla reddeden *doğrulamacı* tahliller.

b) Dini inançların doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulmasına karşı çıkarak pratikteki kullanımlarını esas alan ve yaşamdaki işlevini tasvire çalışan *fonksiyonel* tahliller.

c) Tanrı kavramını ve metafiziği reddetmelerine karşın teolojik önermeleri anlamsız bulmayan *lingustik* tahliller.

d) Teolojik önermeleri ve metafiziği doğrulamacı tahliller ve linguistik çözümlemelerden sonra teistik içerikten yoksun olarak yorumlayan *konatif* tahliller[25].

A. Doğrulamacı Tahliller

---

24 *A.e.*, s. 44.

25 Paul Edwards-Arthur Pap, *A Modern İntroduction to Philosophy*, s. 500-1.

Tecrübeciliğin katı bir biçimde tekrar uyarlaması olan mantıkçı pozitivizm[26] bilime ve matematiğe aşırı saygı duymuş, metafiziğe karşı ise aşırı bir rahatsızlık hissetmiştir. Metafiziğin duyu sahasının sınırlarını aşan aşkın bir varlığa, yani Tanrı'ya atıfta bulunması ve O'nu tasvir etmeye çalışması mantıkçı pozitivistlerin sıkıntı kaynağı olmuştur. İşte bu noktada felsefi problemlerde ilke olarak kabul ettikleri *'doğrulama ilkesini'* (principle of verification) bir yöntem olarak ileri sürmüşler, bilim ve metafizik arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrımla birlikte metafiziği bütünüyle bir kenara bırakmışlardır.

Mantıkçı pozitivistler bilimsel çalışmalar için geçerli olabilecek gözlem ve deneysel doğrulama gibi yöntemleri felsefi çalışmalara çekmişlerdir. Yine bilimsel önermeler için sözkonusu olan *olgusal içerik* (factual content), olgusal anlam (factual significance), gerçeklilik (literal significance) ve *bilgisel anlam* (cognitive meaning) gibi temel ölçütleri felsefi önermelerde de temel kabul etmişlerdir.

a) Olgusal İçeriklik

"Olgusal içeriklik", herhangi bir önermenin doğru bir olgu önermesi olup olmadığını belirleyen ölçüttür. Olgusal içeriğe sahip olmayan bir önermenin ise doğruluğundan ya da yanlışlığından sözedilemeyecektir. Mantıkçı pozitivizmin İngiltere'deki öncülerinden olan Ayer'e göre olgusal içeriğe (factual content) sahip bütün önermeler deneysel varsayımlardır. Herhangi bir tecrübeyle ilgili olmayan, yani bir anlamda tecrübe sahasının içine girmeyen ifadeler deneysel olamazlar. Deneysel olmadıkları için de doğrulanma şansına sahip değillerdir. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulabilecek önermeler, sadece bilimsel önermelerdir[27].

Ayer'in bilimsel önerme dediği bir anlamda doğru bir olgu önermesidir. Bir olgu önermesi de:

---

26 *A.g.e.*, s. 50; Doğrulama prensibinin Tractatus'tan çıkarıldığını her ne kadar mantıkçı pozitivistler iddia etse da Wittgenstein bunu reddeder. Wittgenstein, bir cümlenin nasıl kullanıldığıyla ilgili olarak doğru bilgi elde etmek için, nasıl doğrulanabileceğini sorduğunu dolayısıyla anlamla ilgili olarak doğma haline gelecek bir teori ileri sürmediğini belirtmektedir. Bk. John Passmore, A. Hundred Years of Philosophy, s. 368

27 *A.g.e.*,s. 23.

a) Dünya'da ki herhangi bir olay veya durumla ilgili olarak belirli bir şey ifade etmektedir

b) Herhangi bir durumun şöyle veya böyle olduğunu, aksine, farklı bir durumun sözkonusu olmadığını belirlemektedir.

Mesela "dışarda yağmur yağıyor" önermesi bizlere doğruluğunu test edebileceğimiz bir olayı haber vermektedir. Görüldüğü gibi bir olgu açıklanmakta yani yağmurun yağdığı bildirilmektedir. Yağmurun yağıp yağmadığı ise pencereden dışarıya bakılarak kolayca *test edilebilecektir*. Bunun yanında yağan şeyin de yağmur olduğu, başka bir şey olmadığı (*kar olmadığı)* haber verilmektedir[28]. Ayrıca bu önermede sadece bir olay haber verilmekle kalınmamakta durumun türü ve özelliği de açıklanmaktadır.

b) Anlamlılık

Mantıkçı pozitivistlerin önermelerde olgusal içerikten başka temel olarak kabul ettikleri ölçüt *'anlamlılık'tır*. 'Anlamlı olmak', tecrübi olarak doğrulanmak veya yukardaki "dışarda yağmur yağıyor" örneğinde görüldüğü gibi test edilebilir olmaktır. Dolayısıyla bir önermenin doğrulanması, anlamlı olmasıyla eşdeğerdir. Bu fikirleriyle mantıkçı pozitivistler deneyle gözlemlenemeyen ve doğrulanamayan önermeleri anlamsız saymış ve bir kenara bırakmışlardır[29].

Mantıkçı Pozitivistler önermeleri üçe ayırmışlardır:

a) Olgusal Önermeler

b) Totolojik Önermeler

c) Metafiziksel Önermeler

Bilimsel önermeleri olgusal içeriğe sahip ve dolayısıyla gözlemlenebilir olduklarından dolayı birinci gruba sokmuşlar ve anlamlı bulmuşlardır. Ahlaki,

---

28 Kenneth H. Klein, *Positivism and Christianity*, Martinus Nijhoff/The Hague, Belgium, 1974, s. 1-2.

29 Friedrich Waismann, "Verifiability", *Logic and Language*, ed. A.G.N. Flew, Basil Blackwell, Oxford, 1951, s. 117; A.J.Ayer and F.C.Copleston, "Logical Positivism-A Debate", *A Modern İntroduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, Arthur Alp, The Free Press, New York, 1972, s. 742-747; A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990, s. 16.

estetik ve metafiziksel önermeleri ise test edilemez oldukları için olgusal içerikten yoksun bulmuş ve dolayısıyla anlamsız saymışlardır.

Dildeki önermeleri üçe ayıran Mantıkçı Pozitivistler bu ayrıma paralel olarak günlük dilde kullandığımız ifadeleri de,

a) Bilgisel (Cognitive)

b) Yönlendirici (Directive)

c) Duygucu (Emotive) olmak üzere üçe ayırmışlardır.

Bu ayrıma göre olgusal önermeler aynı zamanda bilgisel önermelerdir. Çünkü bilgiyle alakalı olmaktadırlar. Ahlaki, estetik ve metafiziksel önermeler ise olgusal önermeler olmadıklarından dolayı üçüncü gruba dahil edilmiş duygusal önermeler olarak kabul edilmişlerdir.

Mantıkçı pozitivistin nazarında metafiziksel önermelerin duygusal kabul edilmesi bir anlamda onların olgusal, bilgisel ve gerçek olmadıkları anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle metafizikçinin söylediği şeyler anlamsız olmaktadır. Çünkü metafizikçinin önermeleri hem 'olgusal içerikten yoksun' yani deneysel önermeler değildir, hem de 'a priori' türünden yani önsel önermeler değillerdir. Halbuki anlamlı önermeler sadece deneysel varsayımlar ve totolojilerdir[30].

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız doğrulamacı tahlil anlayışının sonuç olarak vardığı nokta İngiltere'de bir dönem slogan haline gelen *'doğrulama ilkesi'dir*[31].

1. Doğrulama İlkesi:

Doğrulama ilkesine göre bir cümlenin, önermenin, veya hükmün anlamlı olması, ifade ettiği şeyin doğrulanabilmesiyle mümkündür. Doğrulama da iki şekilde mümkün olmaktadır:

---

30 Ayer, *a.e.*, s. 23-24.

31 Doğrulama Prensibi birazda Wittgenstein'dan esinlenerek değişik şekillerde dile getirilmiştir. İlk olarak Waisman tarafından ileri sürülmüştür. Schlick, Carnap ve İngiltere'de Ayer tarafından savunulmuştur. Yüzyılımızın ilk yarısında İngiltere'de oldukça etkili olmuş ancak daha sonra etkisini yitirmeye başlamıştır. Bununla birlekte metafiziğe karşı olumsuz tavrı uzun süre kabul görmüştür.

a) Ya deneyle, tecrübenin verileri aracılığı ile,

b) Ya da -totolojik nitelikteki çıkarımlarda olduğu gibi- bir zihin işlemi ile

Bu ilkeye göre her iki doğrulama yöntemiyle bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı ölçülemiyorsa, gramer açısından doğru olsa bile o önerme gerçek anlamdan yoksun olacaktır[32].

Görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistler anlamlı olmanın ön koşulu olarak test edilebilir ve empirik olarak doğrulanabilir olmayı ileri sürmüşler test edilemeyen ve empirik olarak doğrulanamayan önermeleri ise anlamsız saymışlardır[33].

Mantıkçı pozitivistlerin İngiltere'deki öncüsü olan Ayer doğrulama ilkesini ileri sürdükten sonra doğrulanma yönteminin sınırlarını belirlemekte ve bu amaçla ayrımlara gitmektedir. Önce doğrulamayı 'prensipte' ve 'pratikte' olmak üzere ikiye ayırmakta[34], daha sonra da kapsayıcı olması amacıyla 'güçlü' ve 'zayıf' olmak üzere iki tür doğrulama biçiminden bahsetmektedir[35].

Ayer'e göre ilkece mümkün olduğu halde imkanların yetersiz oluşundan veya gerekli çabanın gösterilmemesinden dolayı bazı önermelerin doğrulanamadığı görülmektedir. Ancak bu önermeler anlamsız değillerdir. Mesela Ayın görünmeyen tarafında (arka yüzünde) dağların olduğu söylendiğinde bu önermenin sadece *ilkece* doğrulanabilir olduğunu (verifiable in principle) söyleyebiliriz. Buna karşın roketlerin olduğu bir zaman da da[36] bu iddianın doğrulanması hem ilkece hem de *pratikte* (verifiable in practice) mümkün olabilecektir. [37]

Ayer'e göre bir önermenin gerçekliği deneyle tamamen doğrulanabiliniyor ve bir sonuca varılıyorsa buna *'güçlü'* doğrulama denmektedir. Buna karşın deneyle bir önermenin doğruluğu olası gözüküyor fakat sonuca varılamıyorsa buna da *'zayıf'* doğrulama denir[38].

---

32 Ayer, *a.g.e.*, s. 16.

33 Bu noktada Mantıkçı Pozitivistlerin metafiziği hedef olarak almadıkları sadece ilkelerine ters düştüğü için anlamsız saydıkları da söylenmiştir. Bk. Kenneth H. Klein, *a.g.e.*, s.77.

34 Ayer, *a.g.e.*, s. 17-18.

35 *A.e.*, s. 176-7.

36 Ayer'in bu fikirleri 1936'da ileri sürdüğü unutulmamalıdır.

37 *A.e.*, s. 17-18.

38 *A.e.*, s. 18.

Ayer'e göre, metafiziksel önermelerin doğrulanması gerek prensipte, gerekse pratikte mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla metafizik boş bir uğraşıdır. Doktrinleri ise anlamsızdır[39].

Metafiziksel ilkeleri anlamsız bulan Ayer'e göre, bu konuda yapılacak en önemli iş, metafiziksel önermelerin doğasını eleştirmektir. Ayer'e göre bizleri metafiziksel varlık kavramına götüren şey dilimizdeki "varoluşsal" önermelerle (existential propositions)[40], "niteleyici" önermelerin (attributive proposotions) benzer gramer biçiminde olmalarıdır[41]. Ayer bu iddiasını 'Kurbanlar vardır' ile 'Kurbanlar acı çeker' örnekleriyle desteklemeye çalışır. Gramer olarak bu iki cümle arasında fark gözükmese de aynı değildir. Bir şeyin acı çekme niteliği ile varolma iddiası birbirine karıştırılmamalıdır. Sonuçta Ayer'e göre varoluş bir yüklem değildir[42].

Ayer'e göre Tanrı hayali bir varlıktır. Hayali bir varlığa sıfat atfedilmesi de o varlığın gerçekten varolduğu anlamına gelmemektedir[43]. Dinler, insanların gerçek nedenlerini bilmedikleri doğa olayları karşısındaki korku ve şaşkınlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu inançlarda doğayı yöneten fakat aynı zamanda doğada yerleşik bulunmayan kişi inancı vardır. O, empirik dünyanın üstünde ve ötesindedir. Empirik olmayan birtakım sıfatlarla donatılmıştır. Ancak Ayer'e göre böyle bir varlık kavramı anlaşılır değildir[44].

Mantıkçı Pozitivistler'e göre empirik dünyada karşılığı olmayan önermeler anlamsızdır. Ancak deneysel dünyada karşılık bulunamayan varlıklara, deney sahamızın dışında başka bir dünya yaratılmış ve bu dünyada o varlıklara yer bulunmuştur. Bir anlamda deneysel dünyamızda test edilemeyen ve varlıkları kanıtlanamayan öznelere, deney ve testin imkansız olduğu bir dünya mekan olarak seçilmiştir. Deney sahasının ötesinde ki hayali varlıkları içeren cümlelerin gramer açısından doğru olabilmesi mümkündür. Ancak cümlelerin gramer açısından doğru

---

39 *A.e.*, s. 14.

40 İçerisinde varlık (is, dır) kelimesinin bir yüklem olarak bulunduğu önermeler

41 Ayer, *a.e.*, s. 25.

42 *A.e.*, . 25-26.

43 Ayer, *a.g.e.*, s. 25.

44 Bk. *a.g.e.*, s. 119-124.

olması sözkonusu varlıkların gerçekliğini garantilemez. Ayrıca her cümlenin öznesinin dış dünya da bir yerlerde karşılığı olması gerektiği inancı da yanlıştır[45].

Görüldüğü mantıkçı pozitivistler, metafiziksel önermeleri ve aşkın Tanrı anlayışı hakkındaki cümleleri anlamsız saymakta ve içeriksiz olarak kabul etmektedirler. Onlara göre bir varlığın aşkınlığından bahsetmek ve ona atıfta bulunmak o varlığın metafiziksel bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Metafiziksel bir kavram hakkında konuşmak da doğru ya da yanlış olmayan bir şey söylemek demektir. Dolayısıyla "Tanrı vardır" demek metafiziksel bir önerme olduğu için O'nun hakkında konuşan veya doğasını tasvire çalışan herhangi bir cümle de gerçek anlamdan yoksun olacaktır[46]. Sonuçta, Tanrı kavramının yeraldığı cümleler doğrulanabilir önermeler olmadıkça herhangi bir şeyi sembolize ettikleri de söylenemez. Yalnızca bir adın varolması, onun karşılığında dış dünyada gerçek ya da olası bir varlığın bulunduğu yanılgısını gerektirmeyecektir[47].

Mantıkçı Pozitivistlere göre teistin iddiaları ne geçerli, ne de geçersizdir. Çünkü teist, bu dünya hakkında konuşmamaktadır. Yanlış veya temelsiz bir şey söylemekle de suçlanmayacaktır. Ancak teist aşkın bir Tanrı'nın varlığını iddia ederken *iddiasının gerçekliğinden sözetmemeli* ya da *dini önermesinin gerçek bir önerme olduğunu söylememelidir*[48].

Görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistler, metafiziği ve teolojiyi, olgusal ve bilgisel bulmadıklarından dolayı reddetmişlerdir. Ancak anlamsız olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı ve metafiziği reddetmelerinin ateizm veya agnostisizmle de karıştırılmamasını istemektedirler. Mesela Ayer, Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamsız olduğunu iddia ederken Tanrı'nın lehinde konuşan teist kadar aleyhinde konuşan ateist için de sözlerinin aynı derecede geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü her ikisi de ortak gramer yapısına sahiptirler. Yani bir anlamda teistin 'Tanrı vardır' iddiası ile ateistin 'Tanrı yoktur' iddiası aynı anlamsızlığı paylaşmaktadır. Ancak Ayer'e göre anlamlı bir önerme ancak anlamlı bir önermeyle çürütülebilir[49].

---

45 *A.g.e.*, s. 27.

46 *A.g.e.*, s. 120.

47 *A.g.e.*, s. 122.

48 *A.g.e.*, s. 121.

49 *A.g.e.*, s. 121.

Ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız doğrulama ilkesi her ne kadar teistin olduğu kadar ateistin iddialarını da anlamsız sayıyorsa bu sadece ateiste vaktini boş yere harcama tavsiyesinden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla teisti ve ateisti eşdeğerde rahatsız ettiği söylenemez. İlerde de görüleceği gibi teistler Tanrı'nın varlığını ve teolojik iddiaları en küçük kuşkuya yer kalmayacak biçimde gerçek, olgusal ve bilgisel saymaktadırlar. Hiç bir teist Tanrı'ya belki varolmayabilir gözüyle bakmamakta veya O'nu hayali bir varlık gibi düşünmemektedir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistin iddiaları teistin bütün dünyasıyla bakış açısıyla ve kabulleriyle çelişmektedir. Mesela 'Tanrı vardır' önermesi, deskriptif tanımı bulunan ve varlığından kuşku duyulmayan bir isme, kavrama atıfta bulunmaktadır. Yani bir olgu ifade etmektedir. Halbuki pozitivizmin, metafiziksel önermeleri olgusal değil de duygusal kabul etmesi teist için bir yıkım olacaktır.

Mesela,

a) Teizme göre 'Tanrı vardır', doğru, olgusal bir önermedir.

b) Mantıkçı pozitivizme göre doğru bir olgusal önermenin zorunlu şartı, (empirik olarak) 'doğrulanabilir' olmasıdır.

c) Halbuki 'Tanrı vardır', önermesi (empirik olarak) 'doğrulanabilir' değildir.[50]

Mantıkçı pozitivistin bu çıkarımı gerek biçim ve gerekse yöntem açısından teistlerin tepkisini almakta gecikmemiştir. Yukardaki formülde de görüldüğü gibi teistin b ve c şıkları ile hemfikir olması mümkün değildir. Pozitivist ise b ve c yi kabul ederek a şıkkını kabul etmemekte dolayısıyla teisti tutarsızlıkla suçlamaktadır[51].

İlerde detaylı göreceğimiz gibi teizm aşkın bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Mantıkçı pozitivizme göre ise bu durumda Tanrı'yla ilgili ifadeler test edilemezdir. Çünkü aşkın bir varlık hakkında empirik gözlem mümkün olmamaktadır. Mesela Ayer, "Tanrı'yı tecrübe ettiğini ileri süren ve tecrübesinin kognitif olduğunu iddia eden kişi bilgisini deney yoluyla doğrulanabilir bir biçimde formüle edemez ise kendisini aldattığından emin olabiliriz" demektedir[52].

---

50 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 4.

51 *A.e.*, s. 5.

52 Ayer, *a.g.e.*, s. 126.

a) Doğrulama İlkesininin Eleştirilmesi:

Doğrulama ilkesi yüzyılımızın ilk yarısında İngiltere'de çok etkili olmasına karşın daha sonra gücünü yitirmiştir. Daha önce gördüğümüz gibi Ayer *Language, Truth and Logic* adlı kitabının ikinci baskısında doğrulama ilkesini tekrar ele almış güçlü ve zayıf olmak üzere onu ikiye ayırmıştır. Ayrıca Ayer'in deyişiyle pozitivistler metafiziğe ve metafizikçilere karşı biraz daha yumuşak ve nazik (charitible) olmuşlardır. Ancak bu yumuşama doğrulama ilkesinden vazgeçme anlamında değildir. Sadece metafiziğin bütünüyle anlamsız olduğu iddiasının tekrar gözden geçirilmesinin sonucudur. Ayer'in de dediği gibi onlar, yani metafizikçiler, birtakım yapısal tahlillere girişmekte, diğer bir deyişle dünya görüşümüzü değiştirebilecek yeni kavramlar üretmekte, önemli mantıksal konulara değinmektedirler[53]. Waismann da metafiziğin anlamsız olduğunu iddia etmenin, anlamsız bir davranış olacağını belirtmiştir. Ona göre böyle yapmak metafiziğin tarihte oynadığı büyük rolü takdir edememektir[54].

Doğrulama ilkesine yapılan özeleştirilerden başka gerek filozoflardan ve gerekse teistlerden de eleştiri gelmiştir. Filozoflar aşağıda göreceğimiz gibi çeşitli biçimlerde bu ilkenin katılığından, tutarsızlığından ve zayıflığından bahsetmişlerdir. Teistler ise mantıkçı pozitivistlerin iddialarını reddederek teolojik önermelerin gerçek, olgusal ve anlamlı olduğunu tekrarlamışlardır. Bunların yanında mantıkçı pozitivistlerin metafiziğe ve teolojiye karşı aşırı tutumları bir hata olarak değerlendirilmiş bilimsel önermeler için uygun olabilecek analizleri dini hükümlere uygulamaları eleştirilmiştir[55].

---

53 Bk. Magee, *Modern British Philosophy*, s. 76.

54 F. Waismann, "How I see Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, III. seri., ed. H.D. Lewis, London, 1961, s. 489-90.

55 Bk. Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, Sayı: 1, s. 31. Sayın Aydın, Mantıkçı Pozitivistlerin katı tutumlarının arkasında bazı teistlerin din dilini ait olduğu çerçevenin dışına çıkarmalarının ve yersiz kullanmalarının da etkili olduğunu belirtmektedir. Bk. *a.e.*, s. 30-32; McPherson da teolojinin Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmektedir. McPherson pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri manasız 'nonsense' olarak değerlendirmelerini de normal karşılamakta ve düşmanca bir tavır olarak görmemektedir. Hatta McPherson'a göre pozitivistler teoloji dilindeki saçmalıklara dikkat çektiklerinden dolayı dine hizmette bulunmuşlar ve dine yeniden dönüşü sağlamışlardır. Daha fazla bilgi için bk. Mcpherson, "Religion as The Inexpressible", s. 139.

En önemli eleştiri 'anlamlı olmak'la 'doğrulanma'nın birbirinden ayrılmaz iki bileşik kavram gibi düşünülmesine karşı yapılmıştır. İlerde göreceğimiz gibi Karl Popper bu eleştiri biçiminin öncülüğünü yapmış, önermeleri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış, bilimsel olmayan önermelerin anlamsız sayılamayacağını iddia etmiştir. Anlamlı olmakla bilimsel olmayı birbirinden ayıran kişilere göre yaşamda bazı şeyler bilimin ya da daha dar bir ifadeyle deneyin konusu olmayabilmekte ve doğrulanmaları da mümkün olmamaktadır. Ancak deneyin konusu olmayan herşeyin anlamsız olduğunu iddia etmek de anlamsız bir iddia da bulunmaktır. Kaldı ki test edilebilir olmak, olgusal anlamlılığın yeterli bir ölçütü müdür? Veya her anlamlı önerme test edilebilir mi? Dahası test edilebilir her önerme anlamlı mı olacaktır? Doğrulanma ilkesinin kendisi nasıl test edilebilecektir. Diğer bir deyişle bu ilkenin anlamlı olduğunu nasıl test edebileceğiz?.

Doğrulama ilkesine yapılan diğer bir eleştiri de bu ilke uyarınca geçmiş ve gelecekle ilgili önermelerin test edilebilmelerinin mümkün olmayışı ve anlamsız sayılma durumuyla karşılaşmasıdır. Bu da doğrulama ilkesinin olgusal anlamlılık için yeterli bir ölçüt olmadığını göstermektedir[56].

Doğrulama ilkesi olgusal, gerçek ve bilgisel olmayı, anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul edince bu durumda genel cümlelerin, varoluşsal ifadelerin ve duygusal açıklamaların durumu anlaşılmaz olacaktır. Yine bu ilke gereğince bir insanın Tanrı'ya nasıl inandığı veya onu Tanrı inancına neyin motive ettiğini görmek de güç olacaktır. Doğrulama ilkesine göre iyi veya kötü gibi moral terimlerin bir cümlenin olgusal içeriğine birşey katmadığı iddiasını dile getiren Joad'a göre şu soruyu sormak pekala mümkün olacaktır. 'Atom bombası 50.000 kişiyi öldürebilir' cümlesi bir önermedir. İmdi bu ifadenin değerlendirmesi olan '50.000 kişinin öldürülmesi kötü bir şeydir' cümlesi anlamsız mı olacaktır?[57].

b) Karl Popper ve Yanlışlama:

Doğrulama ilkesine en büyük eleştiri Karl Popper'dan gelmiştir. Karl Popper önermeleri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış ancak mantıkçı

---

56 *A.e.*, s. 84; Ian Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 124.

57 Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 148.

pozitivistlerin yaptığı gibi bilimsel olmayan önermeleri anlamsız saymamıştır. Bilimsel önermeler için 'yanlışlanabilirliği' (falsification) anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul etmiştir. Mantıkçı pozitivizmin 'doğrulanabilirliği' bütün önermeler için 'anlamlı olmanın' şartı olarak kabul etmesini ise eleştirmiştir.

Karl Popper analitik felsefeye ve özellikle felsefenin sadece dil ve mantık analizi olarak algılanmasına eleştiriler getirmiştir[58]. Popper, felsefi paradokslarla mantıki paradoksların aynı şeyler olduğu düşüncesinden hareketle 'anlamlı olmanın veya olmamanın' felsefenin temel konusu yapılmasına katılmamıştır. Felsefenin dil analizine indirgenmesine, herkesin üzerinde düşündüğü kozmoloji gibi birinci derecede bir problemin ve Thales'ten Einstein'a kadar felsefeye yol gösteren Metafiziğin bir kenara bırakılıp felsefe anlayışının daraltılmasına karşı çıkmıştır[59].

Popper, 'anlamsız' kavramını tekrar tanımlamış, empirik olmadığı için bir önermenin anlamsız sayılmasını saçma bulmuştur[60]. Tecrübi bilimlerle, mantık, matematik ve metafizik gibi diğer sistemlerin arasına bir hat çekmiş (demarcation) ve bunları birbirlerinden ayırmıştır[61].

Popper, 1919 yıllarından itibaren Marks'ın 'tarih teorisine', Freud'un 'psiko analizine' ve Adler'in 'bireysel psikoloji' görüşüne tereddütle yaklaşmış ve bilimselliklerini sorgulamıştır. Popper'a göre her üç teorinin sempatizanları teorilerini ispatlayan kanıtları ileri sürmüş ve hayata da sadece o gözlükle bakmışlardır. Özellikle Freud ve Adler, teorilerini, muayene etmedikleri hastalar için dahi kolaylıkla genellemişlerdir. Ancak Popper'a göre bu teorilerin her an yanlışlanma riski vardır. Çünkü ortaya çıkabilecek herhangi bir karşıt durum ya da gözlem sözkonusu teoriyi her an çürütebilir ve ümit edilen noktaya insanı getirmeyebilir. Popper bu noktada şu yargılara varmıştır.

a) İspat amacıyla yola çıkılırsa hemen hemen bütün teorilerin doğrulanmaları kolayca mümkün olabilecektir.

---

58 Karl Popper,'The Logic of Scientific Discovery' adlı eserinin ingilizce baskısının önsözünde bu eleştirilerini sıralamış Analitik felsefenin üzerinde durduğu 'dil ve mantık tahlillerinin' sadece felsefenin özelliği olmadığını vurgulamıştır. Bk. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Science Editions Inc., New York, 1961, s. 15-23.

59 *A.g.e.* s. 15-23.

60 *A.g.e.*, s. 35.

61 *A.g.e.*, s. 34.

b) Bir teoriyle uyuşmayan veya onu yanlışlayan olaylar olabilir.

c) Bilimsel teoriler bazı şeylerin olmamasını esas alırlar. Bu teoriler ne kadar çok sınırlama getiriyorsa, yani pek çok şeyi dışarda bırakıyorsa o kadar tutarlıdırlar. Diğer bir deyişle "iyi" bir bilimsel teori, bir sınırlamadır. Belli şeylerin olmasını ya da olmamasını belirlemektedir.

d) Bir teori, tasavvuru mümkün olan herhangi bir olayla, reddedilebilir değilse, bilimsel değildir. Yanlışlanamazlık bir teori için fazilet değil, zaaftır.

e) Bir teorinin doğru testi, onu yanlışlama teşebbüsüdür. Yani test edilebilirlik, yanlışlanabilirliktir.

f) Test edilebilen dolayısıyla yanlış oldukları ortaya çıkarılan bazı teoriler taraftarlarınca tekrar yorumlanmakta ve böylece reddedilmeleri önlenmeye çalışılmaktadır. Ancak bir teorinin birtakım yollarla reddedilmesinin önlenmesi, o teorinin bilimsel statüsünü yoketmekle eşdeğerdedir[62]..

Popper, özetle, bir teorinin bilimsel statüsünün ölçütünün "yanlışlanabilir, reddedilebilir veya test edilebilir" olduğunu söylemiştir. Doğrulama ilkesini reddeden Popper'a göre bir teori veya varsayım tecrübi olarak olumsuz anlamda yanlışlanabilir olmalıdır[63]. Teori, iddia etmiş olduğu temel önermeyle uyuşmuyorsa yanlışlanabilirdir. Yani o önerme mantıken kendi karşıtını dışarda tutmalıdır.

Tecrübi bilimlerle diğer sistemler arasındaki ayrıma ölçüt olarak doğrulanmadan ziyade yanlışlanmayı esas alan Popper, metafizik gibi tecrübi olmayan fakat anlamlı olabilen bir sahanın da varlığına imkan tanıyacak bir temel oluşturmak istemiştir.[64]. Viyana çevresinden olmadığını belirten Popper[65] yanlışlamayı, bir anlamlılık veya doğruluk ölçütü olarak ileri sürmediğini belirtmiştir. Amacının sadece, tecrübi bilimlerle, dini veya metafizik karakterdeki

---

62 Karl Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report," *British Philosophy in Mid-Century*, ed. C.A.Mace, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1957, s. 159-160.

63 Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 41.

64 Popper, Freud'un "Ego, Super Ego ve Id" görüşlerini Homer'in Olympus'dan esinlenerek yazmış olduğu hikayelerden aldığını ve dolayısıyla temelde efsaneye dayandığını belirtmiş bununla birlikte efsanelerin de bilimsel teorilerin oluşumunda önemli rol oynadığını söylemiştir. Bk. *a.g.e.*, s. 162.

65 Karl Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", s. 165.

diğer sistemlerin arasına bir çizgi çizmek olduğunu söylemiştir. Popper, metafiziği yıkmak için yola çıkan pozitivistlerin, bilimsel yasaları, tecrübenin elementer ifadelerine indirgediklerini belirterek bunun mantıken imkansız olduğunu söylemiş, ayrıca tek tek doğrulanmış önermelerden, teorilere varan tümevarımsal mantığı da kabul etmemiştir[66].

Popper 'yanlışlanabilirliği' bir anlam ölçütü olarak ileri sürmemiş 'bilimsel önermeleri' 'bilimsel olmayan' önermelerden ayırmak için bir ölçüt olarak kabul etmiştir[67]. Bütün önermeleri anlamlı görmekte, onları yanlışlanabilir ve yanlışlanamaz olanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hatırlanacağı gibi doğrulama prensibine göre doğrulanamayan önermeler anlamsızdı. Halbuki Popper yanlışlanamaz önermeleri anlamsız saymamıştır.

Mantıkçı Pozitivistlerin teistik önermeler hakkında doğrulanamaz hükmünü vermeleri de reddedilmiştir. Buna karşın dini önermelerin de doğrulanabilir olduğuyla ilgili olarak görüşler ileri sürülmüştür. Mesela J. Hick 'Eskatolojik Doğrulama' teorisini ileri sürmüş bununla öteki dünyada (ahirette) teistin Tanrı inancını empirik olarak doğrulama şansına sahip olacağını iddia etmiştir.[68]

c) Eskatolojik Doğrulama

Mantıkçı pozitivistler tarafından ileri sürülen doğrulama ilkesi, Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'yla ilgili hükümleri empirik olmadığı gerekçesiyle doğrulanamaz kabul ediyor ve anlamsız sayıyordu. Buna karşın John Hick tarafından doğrulanmanın mümkün olabileceğini ileri süren 'eskatolojik doğrulama' ilkesi ortaya atılmıştır:

John Hick *İnanç ve Bilgi* adlı eserinde doğrulamanın mantıksal ve psikolojik boyutlarından bahsetmektedir. Hick'e göre "doğrulanma", mantıki bir kavram olmanın yanında, insan şuurunda gerçekleşen bir tecrübe olmasıyla aynı zamanda psikolojiktir[69]. Dolayısıyla mantıki ve psikolojik yönü bulunan

---

66 Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 36-40.

67 Ayer, *Philosophy in the Twentieth century*, s. 131-2.

68 Bk. John Hick, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, London, 1988, s. 171.

69 Hick, a.e., s. 171.

doğrulama bir anlamda 'bilgi' seviyesindedir[70]. Ölümden sonra da insanın (kendi ölümünü hatırlaması gibi) bilinçli tecrübelere sahip olabileceği varsayılırsa, (bu dünyada inandığı şey şayet doğruysa) bir insan için doğrulamanın mümkün olduğu düşünülebilir. İnandığı şey yanlışsa zaten yanlışlama sözkonusu olmayacaktır[71].

Hick aşağıda özetleyeceğimiz hikaye ile eskatolojik doğrulamayı açıklamaya çalışmaktadır:

Aynı yolda ilk defa yolculuk yapmak zorunda kalan iki kişi yolun nereye çıktığını kesin olarak bilmemektedir. Ancak birisi, yolun göksel şehre (Celestial Cıty) çıktığına diğeri ise yolun her hangi bir yere gitmediğine inanmaktadır. Seyahat esnasında bazan neşeli dakikalar bazan da sıkıntılı anlar yaşarlar. Kutsal Şehir'e gideceğine inanan kişi yaşadığı neşeli anları amacına ulaşmak için bir teşvik olarak düşünür. Sıkıntıları ve karşısına çıkan engelleri ise tahammülünün ölçülmesinde bir imtihan ve ders olarak düşünür. Yolun sonunda varacağı şehrin Kralı bütün bunları kendisine değerli bir vatandaş olması için hazırlamıştır. Diğer kişi ise bunların hiçbirine inanmaz. Seyahatı amaçsız ve kaçınılmaz bir gezinti olarak düşünür. Başka bir seçeneği de olmadığından iyi şeylerden zevklenmeye sıkıntılara ise dayanmaya çalışmaktadır. O'nun için bu yolculukta ne bir hikmet ve ne de varılacak bir şehir vardır. Gerçek olan şey içerisindeki iyilik ve kötülüklerle sadece yolun kendisidir[72].

Hick'e göre bu iki kişi arasındaki görünür problem bulunmamaktadır. Yani yolla ilgilenmekten ziyade geleceği-yani yolun sonunu tartışmaktadırlar. Ancak hangisinin haklı hangisinin yanlış olduğu son dönemece geldiklerinde anlaşılacaktır. Yolculuk esnasında sadece tartışılan buna karşın deneysel olmayan mesele, son noktaya gelindiğinde ise gerçek bir problem olacaktır.

Hick'e göre bu kişiler yolla ilgili olarak farklı duygulara, ilgilere ve tepkilere sahiptirler. Dolayısıyla birbirine karşıt anlayışları ve yorumları birbirine karşıt iki söylemin oluşmasına neden olmuştur. Aralarındaki farklılık ta sözel bir tercihin ötesindedir. Teistin zihninde canlandırdığı dünya bütünüyle ateistin dünyasından farklıdır. Ancak bu Dünyada bulunmak hasebiyle-yolculuk devam ettiği için, bu farklılık objektif olarak açığa çıkmamaktadır.

---

70 *A.e.*, s. 171.

71 *A.e.*, s. 175.

72 *A.e.*, s. 177-8; John Hick, ***Philosophy of Religion***, s. 100-102.

Hick'in yukardaki hikaye ile açıkça anlattığı gibi teist bu dünyada iddialarını empirik olarak doğrulama imkanına sahip değildir. Ancak bir gün gelecek ve empirik doğrulama şansına sahip olacaktır. Ölümden sonraki yaşama inandığı için de orada büyük bir neşe içerisinde, uluhiyeti görsel olarak Beatific Vision) tecrübe edecektir.

Eskatolojik doğrulamaya karşı MacIntyre eleştiride bulunmuş ve inancın ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen ve bir kenara bırakılacak varsayım olarak düşünülemeyeceğini belirtmiştir[73]. Bunlara karşılık Hick şunları söylemiştir. Bu doğrulama biçimiyle teistin Dünya'da Tanrı bilgisine sahip olmadığı gibi bir iddia ileri sürülmemelidir. Bu teoriden Tanrı'nın varlığına inanmak için insanın ölüme kadar da beklemek zorunda olduğu kanaati de çıkarılmamalıdır. Ayrıca Tanrı'nın varlığı teistin zihninde ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen bir varsayım değildir. Çünkü teist için Tanrı'nın varlığı doğrulanma ihtiyacında değildir[74].

2. Yanlışlama İlkesi

Antony Flew metafiziksel önermeleri anlamsız ve içeriksiz saymış, mantıkçı pozitivistler gibi, o önermeleri duygusal önermeler gurubuna sokmuştur. Ancak Flew, pozitivistlerden farklı olarak anlamsız kabul ettiği teolojik kavramları tartışmış ve teizme karşıt tezler ileri sürmüştür. Eserlerinde dine ve metafiziğe pozitivist açıdan yaklaşmış, mantıkçı pozitivistlerin din diline ait eleştirilerini temellendirme yoluna gitmiştir. Özellikle beş sayfalık "*Teoloji ve Yanlışlama*" (Theology and Falsification) adlı makalesinde teizme karşı çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu makaleyle birlikte 1950'li yıllarda etkisini yitiren doğrulama prensibi üzerindeki ilgi 'yanlışlama ilkesi'ne (principle of falsification) kaymıştır.

---

73 Alasdair MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, ed. S. Toulmın, Ronald W. Hepburn ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1957, s. 181.

74 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 193-194.

a) Yanlışlama İlkesi

Antony Flew yukarda gördüğümüz Popper'ın "yanlışlanma" ilkesini din diline uyarlamıştır. Popper'dan farklı olarak yanlışlamayı bir anlamlılık ölçütü olarak kullanmış teolojik önermeleri yanlışlanamaz[75] olduğu gerekçesiyle anlamsız kabul etmiştir.

Flew'a göre teistler teolojik önermeleri birer olgu bildiren ve gerçekliğinden şüphe edilmeyen inançlar olarak görmektedirler. Bu önermeler, özellikle Tanrı ile ilgili iddialar, öylesine söylenmiş sıradan şeyler değillerdir. Bir teist "Tanrı Dünya'yı yarattı", "Tanrı'nın planı var" veya "Tanrı, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi bizleri sever" derken, söylediği şeye aynen inanmakta ve olayların o şekilde oluştuğunu düşünmektedir[76]. Yani bir teist için bunlar birer iddia olup duygusal anlam taşımaktan öte, olgusal içeriğe sahip, anlamlı ve doğrulanabilir ifadelerdir. Ancak Flew'a göre durum teistlerin düşündüğü gibi değildir. İleri sürmüş oldukları şeylerin doğru olduğunda ve onların birer olgu ifade ettiğinde ısrarlı iseler, teistler bu iddialarını kanıtlamak durumundadırlar. Bunun da en güzel yolu iddia etmiş oldukları şeyin aksini ortaya koymalarıyla veya aynı derecede yanlışlamalarıyla mümkündür. Çünkü bir iddianın gerçek bir iddia olabilmesi için, bir şeyin nasıl olduğunu göstermesi ve niçin başka şekilde olmadığını ortaya koyması gerekmektedir[77].

Sonuçta, Flew'a göre, bir önermenin olumsuz anlamını bilmek, o önermenin anlamını bilmek demektir. Çünkü olumlu bir iddia kendi zıttını dışarda tutmaktadır. Dolayısıyla teist tarafından ileri sürülen önerme bir şeyi yanlışlamıyor, olumsuz kılmıyorsa, bu durum sözkonusu önermenin her hangi bir şeyi doğrulamadığı ve iddia etmediği anlamına gelmektedir[78].

Antony Flew, "yanlışlama" ilkesini ileri sürerken John Wisdom'dan almış olduğu *Bahçıvan* (gardener) hikayesinden yararlanmıştır. Bu hikaye teist ve ateist olan iki kişi arasında geçmektedir. Sözkonusu kişiler uzun süre terkedilen bir bahçeye döndüklerinde bakımsız olmasına rağmen hala yeşermekte olan bitkiler ve çiçeklerle karşılaşırlar. Bunun üzerine bir bahçıvanın varolup olmadığını tartışmaya

---

75 Mantıkçı pozitivistlere için de 'Tanrı vardır' gibi teolojik önermeler doğrulanmaları imkansız olduğu için anlamsız sayılmıştı. Bk. Tez metni, s. 40-43.

76 Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 97.

77 *A.e.*, s. 106.

78 *A.e.*, s. 98.

başlarlar. Çadırlarını kurar ve gözetlemeye çalışırlar. Ancak her hangi bir kimseyi göremez ve tesbit edemezler. Tanrı'nın varlığına inanan kişi bahçıvanın ***görünmez*** olabileceğini söyler. Bunun üzerine bahçenin etrafını elektirikli ve dikenli tellerle çevirerek görünmez olan kişiyi tespit etmeye çalışırlar. Bekçi köpeklerini gezdiriler... Ancak herhangi bir kimsenin bahçeye girdiğine dair bir işaret alamazlar. Herşeye rağmen inanan kişi hala ikna olmaz ve bahçıvanın "görünmez, dokunulmaz, hissedilmez, kokmaz ve gürültü yapmaz olduğunu, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice geldiğini" iddia eder. Sonunda bahçıvanın (Tanrı'nın) varlığına inanmayan kişi (ateist), bahçıvanın bulunmadığı konusunda arkadaşını (teisti) ikna etmekten ümidini keser ve şöylece sorar:

> "İlk iddia ettiğin şeyden arta kalan nedir?". "Görünmeyen, dokunulmayan ve tesbit edilmeyen bir bahçıvanla, hayali olan veya hiç varolmayan bir bahçıvan arasındaki fark nedir?"[79].

Flew'a göre bahçıvanın varolduğunu iddia eden kişinin durumu Tanrı'nın varlığını iddia eden kişi gibidir. O kişi, yani teist, Tanrı'nın varolduğunu iddia etmekte, ve ateistin eleştirilerine karşılık her aşama da Tanrı'ya yeni bir nitelik atfetmektedir. Hatta nitelendirme işlemi sona ermemekte ortaya çıkan duruma göre yeniden şekillenmektedir. Diğer bir deyişle teist, tanrı inancından vazgeçmemekte ve her türlü koşulda hiçbir durumu aleyhine yorumlamamaktadır. Ancak Flew'a göre karşıt olarak ileri sürülen her varsayımın teistin bütün çabalarına rağmen, Tanrı'nın niteliklerini birer birer yoketmekte, *The death by a thousand qualifications,* ve Tanrı kavramından geriye birşey kalmadığını belirtmektedir[80].

Flew'a göre her ne koşulda olursa olsun teisti inancından vazgeçirmek mümkün değildir. Teistleri "Artık Tanrı yoktur" ya da "O halde Tanrı bizleri sevmemektedir" kanaatine erdirecek bir olay ya da olgu ihtimal dahilinde değildir[81]. Dolayısıyla teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan en azından yanlışlamayan veriler olarak görmektedir[82].

---

79 *A.e.,* s. 96-97.

80 *A.e.,* s. 97.

81 *A.e.,* s. 98.

82 Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi bir Tahlil", s. 31.

Flew'a göre teistler bir taraftan Tanrı'nın insanları sevdiğini söylerken bir taraftan da kanserden ölen bir çocuğun durumunu görmezlikten gelmişlerdir[83]. Bu durumun sorgulanmasına karşın teistler Tanrı'nın sevgisiyle insanların sevgisinin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Ancak Flew'a göre Tanrı'nın sevgisiyle insan sevgisinin arasında bir ayırım yapmak ve birbirinden farklı olduğunu iddia etmek kötülüklerle Tanrı inancı arasındaki problemi örtbas; çekilen acılarla Tanrı'nın sevgisi arasında bir uyuşmazlık olmadığını göstermeye yönelik yaklaşımlardır. Bu noktada Flew şu soruları sormaktadır:

a) Tanrı sevgisinin güvencesi nedir?

b) Tanrı'nın sevgisi bir garanti ise neye karşı verilmiş bir garantidir?

c) Sadece moral açıdan değil, mantıki açıdan da 'Tanrı bizleri sevmiyor' ya da 'Tanrı yoktur' demek için daha neler olacaktır?

d) "Tanrı'nın varlığını veya sevgisini çürütecek daha ne gibi olayların olması gerekecek veya hangi şartların oluşması beklenecektir?"[84].

Sonuçta Flew'a göre kötülük problemi Tanrı'nın varlığını çürütmekte ve ilgili iddiaları yanlışlamaktadır. Flew'a göre Tanrı gerçekten varolsaydı sevgisine muhalif herhangi bir olayın olmaması gerekecekti. Bir anlamda kötülük varolmayıp Tanrı'nın sevgisi doğrulanmış olacaktı[85]. Ancak kötülüğün varolduğu da inkar edilemez. Dolayısıyla teistlerin Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi hakkındaki iddiaları yanlışlanmış, çürütülmüştür. Ancak Flew'a göre teistler hiç bir biçimde bunu böylece kabul etmeyecekler ve inançlarından vazgeçmeyeceklerdir.

---

83 Flew'a göre teistlerin "Tanrı'nın, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi bizleri sevdiğini" söylemeleri doğru değildir. Mesela kanserden ölen bir çocuğun durumuna baktığımızda Tanrı'nın çocuğun durumuyla ilgilendiğine dair açık bir işaret görmemekteyiz. Halbuki çocuğun babası yardım etme amacıyla çılgına dönmüş bir vaziyette dolaşmaktadır. Bk. Flew, *a.g.e.*, s. 98-99; Bu noktada Flew'un, Hristiyanlığın Tanrı anlayışını gözönünde bulundurduğu unutulmamalıdır.

84 *A.e.*, s. 98-99.

85 Flew, evrende görülen ve iyiliğe kıyasla çok daha az olan kötülükten hareketle Tanrı'nın varolmadığını çıkarmaya çalışıyor. Ancak çevremizde gördüğümüz sayısızca iyilikten ve güzel manzaradan Tanrı'nın varlığına gidilmesine ne denilecektir. Daha fazla bilgi ve tartışmalar için bk. Tez metni, s. 164-171

b) Yanlışlama İlkesine Yapılan Eleştiriler

Flew'un yanlışlama ilkesi, teolojik önermelerin mantıki statüsü hakkında yeni tartışmalara yol açmış anlam ve doğrulama kavramlarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Çağdaş İngiliz filozoflarından R. M. Hare, Basil Mitchell, I. M. Crombie ve John Hick de tartışmalara katılmış ve farklı biçimlerde yanlışlama ilkesini eleştirmişlerdir.

Teolojik önermelerin yanlışlanabilir olması konusunda birbirine alternatif dört görüş belirmiştir. Bunlardan birincisi yukarda da gördüğümüz gibi Flew'un iddiasıdır. Flew'a göre teolojik önermelerin hem ilkece hem de pratikte yanlışlanması mümkündür. Böylece Ona göre teolojik önermelerin hem olgusal iddia olmadığı anlaşılacak hem de realiteyle uygun olmadığı görülecektir.

İkinci görüşün sahibi olan Mitchell'e göre ise teolojik önermeler yanlışlanmaya açıktır. Ancak tamamen yanlışlanmaları ve bu yolla çürütülmeleri mümkün değildir. Mesela kötülük problemi teist açısından ciddi bir problem olarak insanın karşısında durmaktadır. Bu da bir anlamda bazı olayların teistin iddialarını yanlışlayabileceği demektir. Ancak teistin tutumu, inancına aykırı şeylerin oluşumuna ve öylece kabul edilmesine olanak tanımayacaktır. Öyle Flew'un zannettiği gibi dini inancı olumsuzlayan bir durumun yokluğu sözkonusu değildir. Olduğunu kabul etsek bile dindar kişinin bunu böylece kabul etmesi de yani kötülük ve acı olgusuyla dini inancın kesinlikle çatıştığını kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü O kişi *Tanrı'ya güven duyarak kendisini inancına adamıştır*[86]. İnancını tecrübe aksini ispatladığında bir kenara bırakacağı bir varsayım olarak görmemektedir[87].

Mitchell aşağıda verilecek olan *Yabancı* (stranger) hikayesi ile daha önce görülen Flew'un *Bahçıvan* hikayesinde ki teiste olan itirazlarını karşılamaya çalışmıştır. Mitchell bu hikayede Tanrı inancında güven faktörüne işaret etmiş dolayısıyla inanan kişinin her koşulda bu güvenini yitirmesinin sözkonusu olmadığını belirtmiştir[88].

---

86 Basil Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 103.

87 Basil Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 105; Ferré, *a.g.e.*, s. 51.

88 Mitchell, "Theology and Falsification", s. 103-104.

Mitchell'e göre: "Savaş zamanında toprakları işgal edilmiş bölgede yaşayanlardan bir kişi kendisini son derece etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. Uzun bir süre sohbet eder ve arkadaşlık kurarlar. Yabancı, işgalcilerin değilde bölge halkının tarafını tuttuğunu ve kendisinin emrinde olduğunu söyleyerek her ne olursa olsun bu konuda kendisine güvenmesini ister. Bu karşılaşmada yabancının samimiyetinden ve sadakatinden tamamen emin olan o kişi yabancıya itimat edeceğini taahhüt eder... Bir süre birbirlerinden uzak kalırlar. Yabancı, bazan yerli halka yardım ederken görülür. Bu durumda yurttaş minnettar bir şekilde arkadaşlarına dönerek O'nun, kendi taraflarında olduğunu söyler. Yabancı bazan da işgalden hoşnut olmayanları polis kılığında tutuklayarak işgalci güçlere teslim ederken görülür. Bu durum karşısında çevresindekiler yabancının arkadaşına söylenmeye başlarlar. Ancak O, hala yabancının kendi taraflarında olduğunu iddia eder ve bütün olup bitenlere rağmen yabancının kendisini aldatmadığına inanır. Bazan yabancıdan yardım istediğinde karşılık görür ve müteşekkir olur. Karşılık görmediğinde ise "yabancı en iyisini bilir", der. Bu durumda arkadaşları öfkeyle kendisine, yanıldığını ve yabancının kendilerinden olmadığını hatırlatırlar. Ayrıca bu gerçeği itiraf etmesi için yabancının daha neler yapması gerekeceğini sorarlar. Cevap vermeyi reddeden o kişi yabancıyı imtihan etmeyi de uygun görmez. Bunun üzerine arkadaşları kendisine şunu söylerler:

> "Eğer her şeye rağmen yabancının bizden yana olduğunu düşünüyorsan, en kısa zamanda O'nun karşı tarafa geçmesi daha iyi olur" [89].

Yukardaki hikayede görüldüğü gibi sözkonusu kişi, yabancı hakkındaki beslemiş olduğu iyi kanaate karşı gelecek, herhangi bir itirazı kabul etmemektedir. Mitchell'e göre bu sonuç o kişinin kendisini yabancıya güven duymaya adamasından kaynaklanmaktadır. O kişi bazan yabancının kendisini şüpheye düşürecek olan belirsiz davranışlarının da farkındadır. Ancak bunu da kendi inancının tecrübe edilmek istenmesine bağlamaktadır. Mitchell'e göre Tanrı'ya inanan bir insanın korkunç bir felaket karşısındaki davranışı da bu şekildedir. O da, "Bu Tanrı'nın takdiridir", der[90]. Mitchell'e göre bu durum bir çelişki olarak düşünülmemelidir. Çünkü bir insan inancıyla ilgili çatışmayı bütün şiddetiyle yaşarsa, inancında o anda makul ve mantıklı olmuş olur[91].

---

89 *A.e.,* s. 103-4.

90 *A.e.,* s. 104-105.

91 *A.e.,* s. 105.

Mitchell de Flew gibi dini önermelerin birer olgusal iddia olduğunu kabul etmektedir. Ancak O'na göre dini önermeler diğer bir çok anlamlı önerme gibi tam olarak yanlışlanamazlar. Bu durumda Flew'un dini önermelerin (teist tarafından) yanlışlanmasını beklemesi sonuçsuz kalacaktır. Dolayısıyla inanan insan, inancını:

a) Ya tecrübe aksini ispatladığında bir tarafa bırakılacak geçici varsayımlar olarak düşünecektir.

b) Ya da anlamlı olarak kabul edilecek ve kalpten bağlanılan iman prensipleri olarak değerlendirecektir.

c) Veya yukardaki her iki şıktan farklı olarak inancı, tecrübenin olumlu ya da olumsuz bir etkide bulunmadığı, yaşamda da herhangi bir şeyi değiştirmeyen içi boş formüller olarak düşünecektir[92].

Mitchell'e göre İnanan insan birinci şıkkı inancı gereği kabul etmeyecektir. Şayet üçüncü şıkkı kabul ederse bu noktada da hem mantıken hem de inanç açısından psikolojik olarak hataya düşmüş olacaktır[93].

Yanlışlama ilkesiyle ilgili üçüncü görüş Hare'in *Blik* kavramı çerçevesinde ileri sürdüğü düşünceleridir. Hare, Flew'un yanlışlama ilkesinin de içerisinde yer aldığı doğrulamacı tahlilleri eleştirmiş, dini inançların doğru ya da yanlış önermeler halinde tasnif edilemeyeceğini belirtmiştir.

Flew ile teolojik önermelerin birer iddia olmadığı konusunda hemfikir olan Hare, bu önermelerin yanlışlanma ölçütüne vurulması konusunda farklı düşünmüştür. Hare'e göre dini inançların arkasında doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayan özel tutumlar (blik) diğer bir deyişle insani tecrübeler yatmaktadır[94]. Bu inançlar ve yaşamla ilgili kararlar da rastgele oluşmamaktadır. Dolayısıyla rastgele yıkılmalarını beklemek de yanlış olacaktır[95].

---

92 *A.e.*, s. 105.

93 *A.e.*, s. 105.

94 Hare, *a.g.e.*, s. 101-102.

95 Mesela herşeyin şans eseri olduğuna inanmak, bir tür açıklama biçimi olmayacaktır. Çünkü bu bir anlamda herhangi bir şeyin aynı zamanda olduğu veya olmadığı anlamına gelecektir ki bu da çelişkidir. Böyle bir inançla da bizler bir şey açıklamaya, planlamaya veya tahmin etmeye muktedir olamayız Bk. R.M. Hare, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 100-102.

Yanlışlama ilkesi ile ilgili olarak bir diğer eleştiri de Crombie ve Hick'ten gelmiştir. Her iki filozofa göre teolojik önermeler birer iddiadır ve gerçektir. Öylesine söylenmiş sıradan şeyler gibi düşünülmemelidir. Ayrıca bu iddialara karşı gelecek bir takım olayların varlığı da görülmektedir. Tamamen yanlışlanamaz değillerdir. Yanlışlanmaları da eğer gerçekliklerinin ölçütü olacaksa bir yere kadar hem ilkece hem de pratikte mümkündür. Bir yere kadar mümkün olmasının nedeni de bizlerin sınırlı bilgi ve sınırlı kavrayışa sahip oluşumuzdur. Yani Crombie'nin deyişiyle manzarayı bütünüyle göremeyişimizdir. Mesela yaşamda karşılaşılan acı ve ızdıraplar bir yere kadar (görünüşte) "Tanrı'nın merhamet sahibi olması" inancıyla çelişmektedir. Ancak bu görünür çelişkiden hareketle teolojik önermelerin kesin olarak çürütülebileceği düşünülmemelidir. John Hick ise teolojik önermelerin doğrulanamaz olduğu görüşünü reddetmiş ve daha önce de görüldüğü gibi eskatolojik doğrulama adını verdiği tezi ileri sürmüştür[96]. Hick, Flew'a karşı teolojik önermelerin doğrulanmalarının mümkün olduğunu ve bunun da ahirette gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Hick'e göre teolojik önermeleri olgusal iddia saymamak ve gerçekliğine ihtimal vermemek doğru değildir.

B. Fonksiyonel Tahliller

Doğrulamacı tahlillerin dini inançları empirik teste tabi tutarak doğrulanamaz bulması ve anlamsız saymasının ardından bir tepki olarak fonksiyonel tahlil anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı kavramının ve dini inançların, doğrulamacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız bulunması ve eleştirilmiş, onların empirik doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı iddia edilmiştir. Özellikle Wittgenstein'ın *Philosophical İnvestigations* ve *Lectures and Conversations* adlı eserlerindeki düşünceleriyle gelişen bu tahlil anlayışı pozitivizmin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır.

Fonksiyonel tahlil anlayışı, dinin dışardan eleştirilmesini ve anlamsız sayılmasını reddetmiştir. Dini inançların dışardan nasıl görülürse görülsün inanan insanın yaşamında bir anlamı ve kullanımı olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışın öncülerinden olan Wittgenstein, dini bir tür dil oyunu (language games) olarak görmüş ve anlaşılması için mantığının incelenmesi gerektiğini söylemiştir. D. Z. Philips ve Norman Malcolm gibi filozoflar da Wittgenstein'ın görüşlerini dini alana

96 Daha geniş bilgi için bk.Tez metni. s. 49

uygulamış ve tartışmışlardır. Bu kişiler *Wittgenstein'cı fideistler* diye meşhur olmuşlardır[97]. Ancak bu filozofların dini önermeleri konatif görerek teistik iddiaları gerçeklikten uzak bir biçimde yorumlamaları yani *non-realist* bir tutum sergilemeleri filozoflar arasında tartışma konusu olmuş teistlerin tepkisini almıştır.

Wittgenstein, felsefi kariyerinin ilk yıllarında yazmış olduğu *Tractatus* da resim kuramını ileri sürmüş ve dili bir resim olarak kabul etmiştir. Tractatus'u yazdıktan sonra felsefi problemlerin aşıldığını söyleyen ve bir süre felsefeden uzak kalan Wittgenstein daha sonraki yıllarda (1920-1940) 'resim kuramının' çıkmazlarını görerek fikrini değiştirmiş ve *Philosophical Investigiatons* adlı eserini kaleme almıştır[98]. Wittgenstein'ın dini inanç hakkındaki görüşlerini de öğrencilerinin kaleme aldığı ve Cyril Barrett'ın bir araya getirerek yayımladığı *Lectures and Conversations* adlı eserinde ele almıştır. Bu eserinde Wittgenstein dini inancın mantıki yapısını, niteliklerini ve bir resim olarak kullanılışını açıklamış, Tanrı'ya inanan ile inanmayan arasındaki farklı yaşam biçimine dikkat çekmiştir[99]. Estetik ve psikoloji üzerine vermiş olduğu konferansların da yer aldığı bu eser *Philosophical Investigations*'la birlikte Analitik felsefede özellikle din felsefesi çevrelerinde *fonksiyonel tahlil* anlayışının gelişmesine öncülük etmiştir.

Wittgenstein, *Philosophical Investigations* adlı eserinde *Tractatus*'ta kurmuş olduğu dil ve dış dünya arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiş, dilimizin gerçek dünyayı düşünme biçimini belirlediğini söylemiştir. Dil'in (Tractatus'da olduğu gibi) resim değilde, bir alet (tool) olduğunu ve değişik kullanımları olabileceğini ifade etmiş[100] bir kelimenin anlamının dildeki kullanımında yattığını ileri sürmüştür[101].

---

97 Bk. Kai Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 94-101, Nielsen, *An İntroduction to the philosophy of Religion*, s. 65-66.

98 Çünkü Tractatus'da yapılan bu ayrım yaşamın önemli problemleri hakkında pek çok şeyin konuşulmasını ve dile getirilmesini engellemiştir. Bryan Magee, *The Great Philosophers*, s. 322-325; Barrett, *a.e.*, s. 112.

99 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 53-72; Geniş bilgi ve açıklamalar için Bk. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, s. 157-193; Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 161-208; Phillips, *Wittgenstein And Religion*, 237-254.

100 Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, ing. çev. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1991, s. 6-7.

101 *A.e.*, s. 20.

1. Fonksiyonel Tahlil

Wittgenstein'ın *Tractatus*' adlı eserinde ileri sürülen *resim kuramına* göre dil, dış dünyayı temsil ediyordu. Bu da bir anlamda dış dünyanın dilin yapısını belirlemesi demekti. Dilin yapısı tahlil edildiğinde de dünyanın yapısı hakkında geçerli bilgiler elde edilecekti. Çünkü aralarında ortak bir yapı sözkonusu idi. Bir yerde dil, dış dünyanın aynası durumunda idi. İşte Wittgenstein'ın 'dil' ile 'dış dünya' arasında kurmuş olduğu bu mantıki ilişki ve resim kuramı bir anda dini, ahlaki ve metafiziksel iddiaların dilin dışında kalmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü bu tür iddialar dilde yer alamaz ve ifade edilemezdi. Dış dünyada karşılıkları yoktu. Dilde yer almayan ifadeler de anlamsızdı ve hakkında konuşulamazdı. Gerçek ve anlamlı dil de sadece olgu ifade eden (fact-stating) dildi. Dolayısıyla Wittgenstein Tractatus'da anlamlı olan yani olgu ifade eden dille, dünyadaki herhangi bir olgu durumuyla ilgili olmayan ve sonuçta dile getirilemeyen anlamsız (nonsense) dil arasında bir ayırım yapmıştı[102].

Felsefi kariyerinin ikinci döneminde resim kuramını terkeden ve *Philosophical Investigations*'da kullanım tezini ileri süren Wittgenstein'a göre dil hakkında sağlıklı bilgi alınmak isteniyorsa yaşamdaki işlevine ve insanların onu nasıl kullandığına bakmak yeterli olacaktır. Böyle yapıldığı takdirde Tractatus'da ileri sürüldüğü gibi olgu ifade eden söylemin tek anlamlı söylem olmadığı görülecektir. Buna karşın yaşamdaki bir çok *dil oyununun*[103] varlığı gözlenecek, çeşitliliği, birbirlerine benzerliği ve farklılıkları ortaya çıkacaktır[104].

Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin doğrulanamadığı için anlamsız buldukları ve bir kenara bıraktıkları dini önermeleri, yaşamda sonsuz sayıdaki dil oyunları içerisinde bir tür dil oyunu olarak kabul etmiş ve kendi mantığına sahip olduklarını belirtmiştir. Ancak Wittgenstein'a göre dinin bir tür dil oyunu olarak kabul edilmesi, dini önermelerin (din dilinin) doğru veya yanlış olduğu anlamına

---

102 Bk. Wittgenstein, *Tractatus*, (2.131-2.221/4-4.24), s. 8-11; Daha geniş bilgi için bk. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 3-26; Magee, *a.g.e.*, s. 323-5.

103 Barett'a göre Wittgenstein'ın 'dil oyunu' kuramı *Notebooks* (1914-1916) ve *Philosophical Grammar* (1932-3) adlı eserlerine kadar geri gitmektedir. Barrett, *a.e.*, s. 114.

104 Wittgenstein dili, "küçük sokakları ve meydanları bulunan eski ve yeni evlere sahip, yeni kasabalarla çevrili eski bir şehre benzetmiştir". Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1.18, s. 8.

gelmemektedir[105]. Wittgenstein'a göre önemli olan şey böyle bir dil oyunun varlığının bilinmesi ve nasıl oynandığının tasvir edilmesidir[106].

2. Wittgenstein ve Din

Wittgenstein'ın ateist olmadığı, ancak bunun yanında teizme de sıcak bakmadığı ifade edilmektedir[107]. Dini inaçların doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgilenmeyen Wittgenstein'ın din hakkında da fazla bir şey yazmadığı söylenmiştir[108].

Tractatus'ta Tanrı kavramı hakkında konuşulamayacağını ve bu konuda sessiz kalınması gerektiğini[109] söyleyen Wittgenstein, bu tavrını değişik bir biçimde de olsa ikinci dönemde de devam ettirmiştir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğine inanmamış bu konuda kanıt getirmeye yönelik çalışmaları da inanılan şeye entellektüel temel bulmak olarak değerlendirmiştir. Wittgenstein'a göre felsefe, din konusunda doğrulama görevini üstlenemez. Çünkü dine, din dışında bir temel bulunamaz. Diğer bir deyişle teoloji ve felsefe dine dışardan

---

105 Barrett'a göre Wittgenstein dini inancın temellerini tartışmamaktadır. O'na göre dini inancın doğru veya yanlış olduğunu iddia etmek aslında dini inançları doğru olduğunu düşünerek kabul etmek ya da yanlış olduklarını düşünerek reddetmektir. Onları doğru ya da yanlış diyerek tasvir etmek uygun bir davranış değildir. Dinin veya ahlakın ne olduğu sorulmamalıdır. Dini veya ahlaki ifadelerin ne anlama geldiği sorulmalıdır. Barrett, *a.g.e.*, s. 224.

106 Magee, *a.g.e.*, s. 334.

107 1916 yılında yazdığı 'Notebooks' adlı eserinde Tanrı'ya Tractatus'dan çok farklı bir biçimde yer vermekte ve işlemektedir. Ancak bu eserin Wittgenstein'ın gerçek düşüncelerini temsil ettiğine dair kuşkular bulunmaktadır. Bu eserinde Wittgenstein "The meaning of Life, i.e. the meaning of the world, we can call God" ifadesini kullanmaktadır. Barrett'a göre bu dünyanın anlamının kendi dışında olduğu demektir. Dünyadaki olgular kendi başlarına bir açıklama olamamaktadır. Yani bir anlamda dünyanın ötesinde olan metafizik, ahlak, estetik, mantık ve dil farklı biçimlerde dünyaya anlam kazandırmaktadır. Yine Barrett'a göre *Notebooks'daki* Wittgenstein'ın Tanrı anlayışı felsefi anlayışlara uygun düşmekte hatta monoteistik Tanrı anlayışının bütün niteliklerine sahip olmaktadır. Daha geniş bilgi için Bk. Cyril Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1991, s. 96-107.

108 Wittgenstein *Tractatus'ta* Tanrı'ya dört yerde (3.031-5.123-6.372-6.432) göndermede bulunmaktadır. Teolojik tartışmalardan uzak olan bu ifadelerin en sonuncusu (olumsuz açıdan) doğrudan teistik Tanrı'yla ilgilidir "God does not reveal himself in the world" Bu deyişinde Wittgenstein, Tanrı'nın dünyanın bir parçası olmadığını, aşkın (higher) olduğunu, kendisini dünyada herhangi bir tarihsel ya da bilimsel bir olgu veya durum gibi göstermediğini vurgulamaktadır. Daha geniş bilgi için Bk. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 91-96.

109 Wittgenstein, *Tractatus*, s. 74.

anlamlılık veremezler?[110] Dolayısıyla inancı aklileştirmek, bir anlamda dini inancı ve din dilini tahrif etmek demektir. İnanç, test edilebilecek bir şey değildir. Öyle olsaydı, yani Tanrı'nın varlığı empirik olarak test edilebilseydi inancın özü bozulacaktı, bir anlamda inanç adına herşey mahvolacaktı. Ayrıca bu tutum Wittgenstein'a göre dini hurafeye indirgeyecektir[111]. Wittgenstein için önemli olan, dini inançların doğruluğu ya da yanlışlığı olmayıp Tanrı teriminden kastedilen şeydir[112].

Wittgenstein'a göre din dili bilimsel dil oyunuyla karıştırılmamalıdır. Çünkü dini dil oyunu, bilimsel dil oyunu gibi oynanmamaktadır. Din dili, bilimsel ifadeler içermediği gibi hakkında kanıt elde edebileceğimiz varsayımlar da değillerdir[113]. Dolayısıyla "Tanrı vardır" iddiasını sanki fiziksel bir iddia imiş gibi ele alarak bilimsel standartlara uymadığı gerekçesiyle bir kenara bırakmak doğru değildir. Dinin hafife alınarak varsayım olarak düşünülmesi de yanlıştır. İnsanlık tarihinde yapılan dini savaşlar mesela otuz yıl savaşları sırf bir varsayım uğruna olmamıştır. Cyril Barrett'e göre de Wittgenstein dini sadece belli bir resme göre yaşanan yaşam biçimi olarak kabul etmemiştir. İnanan insanlar inançları uğruna bazı riskleri göze almaktadırlar[114].

Wittgenstein 17 Aralık 1930 tarihinde Waismann'la yapmış olduğu söyleşide dinin özünün *konuşmayla* bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir[115]. Yani bir anlamda dinin doktrinlere, önermelere ve argümanlara indirgenmesine karşı çıkmıştır. Carnap'a göre Wittgenstein'ın din anlayışı kendi içerisinde duygusal ve entellektüel açıdan olmak üzere iki noktada çatışmaktadır. Carnap'a göre Wittgenstein, bir yandan metafiziğin ve dinin entellektüel açıdan hiçbir şey söylemediğini ve teorik olarak içinin boş olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan ise duygusal olarak bu sonuçtan büyük acı çekmektedir[116].

---

110 D.Z. Philips, *Wittgenstein and Religion*, s. 5.

111 Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, University of California Press, U.S A., ?, s. 56-60.

112 Barrett, *a.g.e.*, s. 185-6; W.Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, London,1975, s. 183.

113 Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 57; David Pears, *Wittgenstein*, Fontana, London, 1971, s. 174-175; Magee, *a.g.e.*, s. 334.

114 Barrett, *a.g.e.*, s. 257.

115 Hudson, *a.g.e.*, s. 138.

116 Hudson, *a.g.e.*, s. 139.

Wittgenstein'a göre dini inanç bir tür dil oyunu ve yaşam biçimidir. Bu yaşam biçiminin de kendine has mantığı vardır. Tanrı kavramı da mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi anlamsız olmayıp bu yaşam biçimi içerisinde bir rol oynamaktadır. Çünkü bir kavramın veya terimin anlamı kullanımında yatmaktadır[117]. Tanrı teriminin de kullanımı ve bir anlamı bulunmaktadır. Hatta birden fazla kullanıma sahip olmakta, şükran, niyaz ve yüceltme gibi farklı yerlerde farklı amaçlarla kullanılabilmektedir[118]. Filozofun görevi Tanrı kavramını eleştirmekten ziyade yaşam formu içerisindeki rolünü anlamaya çalışmak ve tasvir etmektir[119]. Çünkü bir terimin ne olduğu ve anlamlı olup olmadığı, O terimin dildeki kullanımına göredir[120].

Wittgenstein'a göre Tanrı, inancın konusudur. İnançta da olgusallık veya bilimsellik aranmamalıdır. Mesela Tanrı sözcüğü resimlerle (kilisedeki Tanrı tasvirleri gibi) ve ilmihallerle (din kitapları) insanın en erken yaşlarında öğrendiği sözcüklerden biridir. Ancak bu sözcük kendi başına herhangi bir anlam ifade etmemektedir. İnancın konusu olup bir herhangi bir varsayım veya bilgi konusuna giren bir şey değildir[121].

Wittgenstein'a göre dini inanç sıradan bir inanç değildir. Herhangi bir olgusal nesnenin varlığına inanmak veya inanmamak gibi düşünülmemelidir. Ayrıca birtakım ilkelere bağlanmaktan ibaret de sayılmamalıdır. Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan kişinin arasındaki farklılık da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Dini inancın en belirgin özelliği, bünyesinde sevgiyi, heyecanı, şefkati ve görev bilincini barındırmasıdır. Öyleki, inanan kişi, inancını yaşamı boyunca sevgiyle, heyecanla hissetmektedir. İnanan kişinin zihni, daima o inançla

---

117 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (I. Bölüm 43. Paragraf), s. 20.

118 Michael Durrant, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, (Royal Institute of Philosophy supplement:31). Ed. Martin Warner, Cambridge Uni. Press., Cambridge, 1992 s. 75.

119 Searle'a göre dini söylemin kendisini aşan bir yere gönderme yaptığı görülmedikçe dinin insan yaşamında oynadığı rolü anlamak zorlaşacaktır. Tanrı'ya dua eden bir insan duası esnasında Tanrı'nın kendisini dinlediğini düşünmektedir. Ancak Tanrı'nın olup olmaması dil oyununun bir parçası değildir. Halbuki insanların din oyununu oynamalarının nedeni dışardan din oyununa anlam veren bir varlığın olduğu inancıdır. Magee, *a.g.e.*, s. 345.

120 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 20.

121 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 59-60.

meşgul olmakta ve yaşam biçimi de ona göre şekillenmektedir. Yine o kişi, inancı doğrultusunda birtakım riskleri göze almakta ve tehlikelere atılmaktadır[122].

3. Wittgenstein ve İnanç

Wittgenstein'a göre iki tür inanmadan bahsetmek mümkündür. Birincisi objesi test edilebilecek olan ve bilmenin daha sonraları mümkün olabileceği inanmadır. Bu tür inanmada bilimsel kanıtlar, varsayımlar ve teoriler sözkonusu olabilmektedir *(belief-that)*. İkincisi de objesi test edilemeyecek olan ve kanıt getirmenin sözkonusu olmadığı inanmadır *(belief-in)*. Bu tür bir inancın objesi hakkında kanıt aramak sözkonusu olamaz. Kaldıki böyle bir inanç, hakkında kanıt aranabilecek bilimsel teori veya varsayım değildir. Wittgenstein'a göre dini inanç ikinci tür inanma biçimine girmektedir. Dolayısıyla dini inançta kanıt arayışı inancın ruhuna ters gelecek ve inanmaya ters düşecektir[123]. Wittgenstein'a göre bilimle din arasında kanıt farkı bulunduğu gibi, reaksiyon ve his farkı da vardır. Mesela öldükten sonra hesap gününün varlığına inanan bir kişiyle inanmayan bir kişinin arasındaki fark sadece sözel bir farktan ibaret değildir[124].

Wittgenstein'ın yukardaki belief-in (inanıyorum) ve belief-that (inanıyorum ki) ayırımı çeşitli tartışmalara yol açmıştır.Wittgenstein'ın benimsediği inanç anlayışı olan "belief-in"in geleneksel teistik öğretiyle çeliştiği, inanç objesinin reel varlığının ikinci planda kaldığı ve önemsenmediği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla *belief-in* anlayışı subjektif olmakla itham edilmiş ve nasıl doğrulanabileceği sorulmuştur. Mesela Nielsen'a göre Wittgensteincı fideistlerin inanç anlayışı (belief-in) herhangi bir gerçek varlığa inanç olmayıp kavramsal karışıklıktan ya da psikolojik ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkan ve gerçekliği bulunmayan bir varlığa inançtır"[125]. Nielsen'in eleştirisinde de anlaşılacağı gibi Wittgenstein'ın belief-in anlayışını esas alan ve savunan düşünürler geleneksel teizmin Tanrı anlayışından ayrılmış ve ileri sürülen kanıtları da inanç olayında olgusallığa yer yok düşüncesiyle reddetmişlerdir.

---

122 *A.e.*, s. 52-59.

123 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 56.

124 Wittgenstein, *a.e.*, s. 58; Hudson, *a.g.e.*, s. 160-1.

125 Nielsen, *God, Scepticism And Modernity*, s. 103-4.

Wittgenstein'ın bilgi ve inanç ayrımını benimseyen Norman Malcolm yazmış olduğu "Tanrı vardır" (önermesi) Dini Bir İnanç mıdır?" adlı makalesinde Tanrı'ya inanmada hissin ve duygunun (affection) önemine işaret etmiş, bir insanın Tanrı'ya, arkadaşına veya doktoruna inandığı gibi inanması gerektiğini (belief-in) belirtmiştir[126]. Ancak Malcolm'un Tanrı'nın reel varlığı hakkında birşeyler söylemeyi ve bu konuda ileri sürülebilecek kanıtları reddetmesi teizm açısından kabul edilemez bir tutum olmuştur.

4. Teistle Ateist Arasındaki Fark:

Wittgenstein *Lectures*'da Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan kişi arasında bir karşıtlığın veya çelişkinin sözkonusu olmadığını belirtmektedir. Bunlar sadece birbirlerine aynı şeyleri söylemeyi reddeden kişilerdir. Bir probleme farklı bakan ve farklı yaklaşan kişilerdir. Reddetmek de çelişmekten farklıdır. Bu durumda Wittgenstein'a göre mesela teist, ateistin inanmadığı şeye inanan kişi değildir. İnanan ile inanmayanın farklı olmalarının nedeni zihinlerinde farklı resimlere sahip olmalarıdır. Farklı bir resime sahip olma da (veya resmi kullanma da) herhangi bir dini önermenin mantıksal göstergesini kabul etmek veya reddetmek meselesi değildir. Çünkü teist veya ateistin sahip oldukları resimler düşüncelerinde farklı mantıksal rolleri oynamaktadır. Diğer bir deyişle resim, Tanrı'nın varlığına inanan kişinin zihninde oynadığı rolü inanmayan kişinin zihninde oynamamaktadır. Sonuçta bu kişiler, bir yaşam biçimi içerisinde, bir takım önermeler hakkında anlaşmazlığa düşmüş kişiler değildir. Sadece aynı yaşam biçimini paylaşmayan, farklı dil oyununa sahip insanlardır[127]. Wittgenstein'ın

---

126 Malcolm'a göre Eski ve Yeni Ahit'de Tanrı'nın varlığı lehinde a posteriori kanıtlar ileri sürülmemiştir. Tanrı'nın varlığı konusunda da lehte veya aleyhte doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek kanıtlar ileri sürülemez. Molcolm'a göre zaten insanın günlük dini yaşamında da kanıt tartışmaları bir rol oynamamaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancında önemli olan şey Tanrı'nın gerçekten varolup olmaması değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın aynı zamanda Tanrı'ya karşı müteessir (affective) olmadığı ihtimali düşünülürse o inancın hiçbir şeye yaramadığı da görülecektir. İnançta önemli olan Tanrı'nın gerçekten varolup olmadığı değil bir insanın sevgiyle, duyguyla Tanrı'ya bağlanması (affective attitude), varlığını tartışmadan O'na inanması ve güvenmesidir. Sonuçta Malcolm'a göre Tanrı inancında içerik aranmamalı, buna karşın inancın psikolojik yararları gözönünde bulundurulmalıdır. Bk. Norman Malcolm, "Is It A Religious Belief That 'God Exist'?", *Faith and The Philosophers*, ed. John Hick, London, 1964, s. 106-110. Malcolm'un Tanrı inancını, güven ve affection olarak görmesi teist açısından bir sorun olmamaktadır. Ancak Tanrı'nın varlığını problem edinmemesi diğer bir deyişle Tanrı'nın reel varlığını bir kenara bırakması kabul edilemeyecek bir durumdur.

127 Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 53-59; Hudson, *a.g.e.*, s. 169-175.

yukardaki ayırımı Norman Malcolm ve John Wisdom gibi çağdaş İngiliz filozofları üzerinde çok etkili olmuş ve değişik biçimlerde tekrar dile getirilmiştir[128].

5. Fonksiyonel Tahlil Anlayışının Eleştirisi

Fonksiyonel tahlillere göre din, kendi yaşam formuna sahiptir ve anlaşılması da kendi içerisinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dinin dışardan anlamsız olarak değerlendirilmesi yanlıştır[129]. Bu yaklaşım da mantıkçı pozitivistlerin eleştirileri karşısında zor duruma düşen teistlerin biraz olsun rahatlamalarını sağlamıştır. Ancak fonksiyonel tahlil anlayışına göre dinin kendi içerisinde anlaşılabileceği görüşü, Nielsen tarafından dinin anlaşılması için yaşanması gerektiği biçiminde de yorumlanmış, dolayısıyla dine dışardan gelebilecek eleştirilere set çekildiği iddia edilmiştir[130]. Bu nedenle de dinin, dinin dışında olanlarca anlaşılamayacağı ve değerlendirilemeyeceği fikri yaygınlaşmıştır. Ancak Nielsen'a karşılıkPhilips, 'dini inancın sadece dinsel dil oyununu oynayanlarca anlaşılabileceği' şeklindeki düşüncenin Wittgenstein'a izafe edilemeyeceğini belirtmiştir[131]. Aksi takdirde ateist olan bir insanın dini inancın gramerini anladığını belirtmesi sıkıntı doğuracaktır. Halbuki kendisini mümin olarak adlandırmayan bir kişinin dini kavramları anlamaya ve aydınlatmaya çalışması da mümkündür.

Philips'e göre Wittgenstein'ın yöntemi, teiste olduğu kadar ateist de açıktır. Önemli olan kavramsal karışıklıktan, kavramsal netliğe geçiştir. Bu süreçte inanç ve inançsızlık grameri, hatta aralarındaki anlaşmazlık aydınlığa kavuşmuş olacaktır Çünkü felsefe bir anlamda her şeyi olduğu gibi görmek ve öylece anlamaya çalışmaktır[132].

---

128 Daha geniş bilgi için bk.Tez metni. s. 70

129 Çağdaş felsefede dini inançları ilk çağla veya ilkellikle izah etme yolu etkisini yitirmesine rağmen bu tür düşüncelere bazan rastlanmaktadır. Wittgenstein, dini ve din olgusu içerisinde merkezi bir yeri olan Tanrı kavramını bu şekilde açıklayanları ilkelliğe bulaşmakla itham etmiştir. Bk. D. Z. Phillips, "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge, 1991, s. 137-8.

130 Bk. Nielsen, *An İntroduction To The Philosophy of Religion*, s. 65-66.

131 Philips, *Wittgenstein And Religion*, s. 30.

132 Philips, *a.e.*, s. 31.

Wittgenstein'ın dini inancı bir tür 'dil oyunu' veya 'yaşam biçimi' olarak görmesi ve Tanrı'nın da bu yaşam biçiminde bir rol oynadığını belirtmesi Nielsen'ın diğer bir eleştirisiyle karşılaşmıştır. Nielsen'a göre doğruluğun garantisi subjektif ölçütler olduğu takdirde peri masalları veya cadı hikayelerinin de doğrulanmaları mümkün olacak, kendi yaşam formlarına sahip oldukları ve dilde de kullanışlarının bulunduğu görülecektir[133].

C. Linguistik Tahliller

Çağdaş İngiliz felsefesinde Tanrı kavramını ve metafiziği, mantıkçı pozitivistler gibi reddetmekle birlikte onları pozitivistlerden farklı olarak anlamsız bulmayan yaklaşımlar da vardır. Bu anlayış John Wisdom'un *"İdiosyncrasy Platitude"* deyişinde yani her ifadenin kendine has anlamı bulunduğunu belirten düşüncesinde özetlenmiştir[134].

Wisdom, doğrulamacı tahlillerin teolojik önermeleri olgusal ve kognitif olmadığı için reddetmesine katılmakla birlikte, bütünüyle teolojik önermelerin anlamsız sayılmasına da karşı çıkmaktadır[135]. O'na göre Tanrı'yla ilgili önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı sözkonusu olmadığı gibi bunların doğru ya da yanlış olması insanlar arasında tecrübi farklılıklara yol açmamaktadır[136].

John Wisdom yazmış olduğu "Gods" adlı makalede ateistle teistin aralarında olgularda pek fark olmadığını sadece tutum ve duygu farkı olduğunu belirtmektedir[137].

Wisdom, Tanrı'nın varlığının empirik ya da olgusal problem olmadığını, dolayısıyla bilimsel açıdan artık ateistle teist arasında pratikte büyük farklılıkların

---

133 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 94.

134 John Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Perspectives İn Philosophy*, ed. R. N. Beck, U.S.A., 1975, s. 394-400.

135 Doğrulama ilkesini eleştiren ve ilkenin kendisini de metafiziksel bulan Wisdom dildeki önermelerle ilgili olarak *"İdiosyncrasy Platitude"* (her önerme kendi anlamlılığına sahiptir) isimli karşıt bir teori ileri sürer. Bu teoriyle doğrulama ilkesinin dışarda bıraktığı aşkın (taransandantal) varsayımları da anlamlı görür. Çünkü onlarda dilde gizli kalmış unsurlar açığa çıkmaktadır. Bk. John Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Perspectives in Philosophy*, ed. R. N. Beck, U.S.A., 1975, s. 394-400.

136 Doğrulamacı tahlillere göre önermelerin farklılığı tecrübi farklılığa yol açıyordu. Bk. Hick, *Philosopy of Religion*, s. 95.

137 H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1972, s. 80.

yaşandığını iddia edilemeyeceğini ileri sürmektedir. O'na göre teistle ateist arasındaki farklılık bilimsel olmaktan ziyade duygusaldır. Diğer bir deyişle anlaşmazlık olgularda değil, anlamdadır[138]. Wisdom bu düşüncesini verdiği şu örneklerle desteklemeye çalışır. Mesela, kuraklık zamanında dua eden ve kurban kesen bir teist de artık bir ateist kadar doğal olayların nasıl oluştuğunu bilmektedir. Ayrıca Tanrı'ya inandığı halde doğal olaylar karşısında ümit ve korkuları olan teistlerin varolduğu söylense de bunların sayıları çok azdır. Dahası Ölümden sonraki yaşama ait beklentilerin de Tanrı inancının temelinde yatan tek neden olduğu söylenemez[139].

John Wisdom, ateistle teisti, aynı tabloya bakan, ancak farklı yorumlayan iki insana benzetmektedir. Bu kişilerden birisi, *teist* olanı, duygularını, "harika", "çok güzel" veya "mükemmel" gibi ifadelerle açıklarken; diğeri de, *ateist olan,* birinci şahıstan farklı olarak 'bir şey göremiyorum' diyebilmektedir. Wisdom'a göre bu noktada teist, ateisti bir şey görmemekle yani kör olmakla; ateist de teisti olmayan bir şeyi görmekle yani hayalcilikle itham etmektedir. Tarafların her ikisi de aslında aynı tabloya bakmakta ve aynı şeyi görmektedir. Aralarındaki anlaşmazlık tabloyu farklı ışıklar altında tutmakla veya birinin gördüğünü diğerine de göstermekle (ki o da aynı şeyleri görmektedir) giderilemeyecektir. Çünkü aralarındaki fark olgusal değildir. Bilim adamları gibi birbirinden farklı iki varsayımı tartışmamaktadırlar. Dolayısıyla Wisdom'a göre bu kişilerin durumu değerlendirirken hemen "doğru" ya da "yanlış" gibi yargılara varılmamalıdır[140].

John Wisdom Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan arasındaki farkın bilimsel olmadığını duygusal olduğunu ve iki farklı tutumdan kaynaklandığını belirtirken, daha sonraları sık sık göndermeler yapılan meşhur *bahçıvan* (gardener) örneğini vermiştir. Daha önce gördüğümüz gibi Antony Flew da 'gardener' hikayesini Wisdom'dan esinlenerek ele almış ve yanlışlama ilkesi lehinde yorumlamıştı.

John Wisdom'a göre, iki arkadaş bir süre önce terkettikleri bahçelerine tekrar döndüklerinde hala canlı olan ve yeşermeye devam eden bitkileri görürler. Birazda şaşkınlıkla biri diğerine, bütün bunların bahçeye gelen ve bitkilerle

---

138 John Wisdom, "Gods", *Logic And Language,* ed. A.G.N. Flew, Basil Blackwell, Oxford, 1951, s. 196.

139 *A.e.,* s. 187.

140 *A.e.,* s. 196-7.

ilgilenen bir bahçıvandan kaynaklandığını söyler. Bahçıvanın nerede olduğunu, aradıklarında kimseyi bulamazlar. Ayrıca komşularından hiç birisi de bahçelerinde çalışan herhangi bir kimseyi görmemiştir. Bunun üzerine birinci şahıs bahçıvanın varlığından ısrar ederek O'nun insanların uyuduğu vakitte geldiğini ve çalıştığını söyler. Diğeri ise bahçıvanın varolmadığını belirterek aksi takdirde birilerinin onu duymuş olacağını veya en azından otları ezmesi gerekeceğini ileri sürer. Birinci şahıs tekrar diğerine herşeyin nasıl düzenlendiğine bakmasını tavsiye eder. Bahçenin güzelliğinde bir gaye ve duygu olduğunu söyler ve şunları ilave eder: "Sanırım, fani gözlere görünmez olan birisi geliyor. Ne kadar dikkatli bakarsak o kadar fazla emin oluruz". Bahçeyi dikkatlice gözden geçirirken, bazan bahçıvanın varlığını ima eden izlere bazan da aksini gösteren şeylere şahit olurlar. Bu esnada gözden uzak olan bir bahçeye neler olabileceğini tartışmaya başlarlar. Ancak her ikisi de bir diğerinin bulduğu şeyi gözlemler. Birbirinden farklı şeylere tanık olmazlar. Her şeye rağmen, sonuçta biri 'bahçıvanın geldiğine hala inanıyorum', diğeri ise 'inanmıyorum' der[141].

Wisdom'a göre hikayedeki iki şahsın farklı yargıları, bahçede görmüş oldukları şeylerin farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Yani her iki şahıs da aynı şeyleri görmekte ve aynı şeyleri kontrol etmektedirler. Dolayısıyla anlaşmazlıkları tecrübi konularda değildir. Aralarındaki farklılık o *kişilerin beklentilerinden yatmaktadır*. Yani bahçıvanın varlığını kabul edenle reddeden kişinin arasındaki fark, birinin görmek istediği şeyi diğerinin görmeyişidir. Kısacası bahçeye karşı olan *hisleri ve tutumlarıdır*. Dünya'ya da bu gözlükle bakmaktadırlar. Wisdom'a göre artık bu noktada hangisinin "haklı" veya hangisinin "haksız" olduğunu sormak uygun düşmemektedir[142].

Sonuçta Wisdom'a göre inanç, empirik verilerden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla olgusallık aranmamalıdır. Çünkü Tanrı inancı sadece empirik doğrulamanın veya aynı derecede empirik yanlışlamanın konusu değildir.

---

141 *A.e.*, s. 192-193.

142 *A.e.*, s. 193.

D. Konatif Tahliller

Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi doğrulamacı tahliller, teolojik ve metafiziksel önermeleri anlamsız sayıyor ve sonuçta Tanrı kavramını reddediyordu. Katı tutumları nedeniyle 20. yüzyılın ortalarında gücünü yitiren doğrulamacı tahlillerden sonra ortaya çıkan linguistik tahliller doğrulamacı tahlillerden biraz farklılaşmıştı. Onlar da teolojik ve metafiziksel önermeleri olgusal ve bilgisel açıdan olumsuz değerlendirmekle birlikte içeriklerini tamamen anlamsız ve değersiz saymıyordu.

Doğrulamacı ve linguistik tahlillerden sonra ortaya konatif çözümlemeler çıkmıştır. Bu çözümlemelerin en önemli özelliği Tanrı kavramından ziyade, dini, bir fenomen olarak gündemine alması ve onu pozitivist çerçeveye uygun bir yorumlamaya tabi tutmasıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi bu yaklaşıma göre din teistik yorumlamanın dışına çıkılarak sadece 'moralite' olarak yorumlanmış, bazı ahlaki kavramlara indirgenmiş, metafiziksel iddiaları ve teolojik kabulleri bir kenara bırakılmıştır.

Konatif yaklaşımların en büyük nedeni çağımızda din üzerinde ilginin yoğunlaşmış olmasıdır. Bu süreçte dinin doğası, fonksiyonu ve pragmatik değeri tartışılmaya başlanmıştır. Buna karşın teizm açısından birinci derecede problem olan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konular ise ilgi odağı olmaktan çıkmıştır. Tanrı'nın bilim açısından uygun bir fenomen olmadığı düşünülmüş, buna karşın dinin bilimsel çalışmalar için geçerli bir alan olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla din yoğun bilimsel araştırmaların konusu olurken, Tanrı da karmaşık din fenomeni içerisinde yer alan bir fikir olarak gündemde kalmıştır[143].

Bu bölümde düşüncelerini ele alacağımız R. P. Braithwaite, Ronald W. Hepburn ve R. Hare gibi filozoflar dinde teistik Tanrı kavramı gibi pozitivistlerin anlaşılmaz buldukları bazı unsurları bir kenara bırakarak dini tasvire başlamışlardır. Pozitivizme karşı olmayan hatta oldukça etkisinde kalan bu filozoflar dinin teorik yönünü savunulmaz bularak bir kenara bırakmış 'otantik' ve 'essential' yönüyle ilgilenmişlerdir[144]. Dolayısıyla konatif tahlil anlayışında Tanrı'nın varlığı ve İsa gibi unsurlar dışarda bırakılmış ve terkedilmiştir. Bir anlamda Tanrı'nın varlığına inanmadan da dindar (hristiyan) olunabileceği anlayışı savunulmuştur.

---

143 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 87-99.

144 Klem, *Positivism and Christianity*, s. 50.

Konatif çözümlemelere göre pozitivistin itirazlarına hedef olmayan bir tür dindarlık biçimi mümkün olabilecektir. Hatta, teistik olmamak kaydıyla 'Tanrı' sözcüğünü içeren cümleler de kullanılabilecektir. Anlaşılacağı gibi bu yaklaşım sayesinde Tanrı kavramı dikkate alınmadan pozitivizmle örtüşür bir tür din iddiasında bulunulmuştur[145].

1. Dinin Ahlaka İndirgenmesi:

Braithwaite, 1955 yılında yazmış olduğu *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*[146] adlı makalesinde tecrübi terimler çerçevesinde dini önermelerin fonksiyonel analizini yapmış, dini 'sevginin' temel olduğu *ahlaki bir yaşam* biçimine (agapeizm) indirgemiştir. Empirik olmadıkları gerekçesiyle dini önermelerin doğruluk ya da yanlışlık değerlerinin sözkonusu olamayacağını ileri sürmüş, onların sadece birtakım ahlaki ilkeleri sembolize ettiğini iddia etmiştir.

Braithwaite 'bir önermenin anlamı, onun kullanımıdır' ilkesinden hareketle tecrübi araştırmayı esas almış ve din fenomenine öylece yaklaşmıştır. Pozitivist ilkelere bağlı kalarak dini inançların, bilimsel anlamda gerçek inanç olmadığı[147] kanaatine varmıştır.

Braithwaite'a göre gerçekliği olan önermeler üç gruba ayrılmaktadır:

a) Tecrübi anlamda olgu bildiren önermeler.

b) Bilimsel varsayımlar

c) Mantık ve matematiğin mantıken zorunlu önermeleri[148].

Dini önermeler bunlardan herhangi birisine girmemektedir. Dolayısıyla doğruluk değerlerinin *(truth-value)* test edilebilmesi mümkün değildir. Çünkü Braithwaite'a göre kesin tecrübi olgular ancak doğrudan yapılabilecek bir gözlemle

---

145 Konatif tahlillerin dini pozitivizme uygun bir biçimde yorumlamasına 'tedavi için hastayı öldürme' benzetmesi yapılmıştır. Bk. Klein, *a.g.e.*, s. 50.

146 R.P. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian T. Ramsey, SCM Press LTD, London, 1966, s. 53-73.

147 *A.e.*, s. 51.

148 *A.e.*,s. 55.

test edilebilir ve bu yolla bilinebilirler. Halbuki teoloji, Tanrı'yı gözlemi mümkün olmayan bir statüye koymuş ve ona tecrübe ötesi nitelikler atfetmiştir.

Braithwaite'e göre dini önermeler "Afrika'da kaplanlar vardır" veya "Mont Blanc, Avrupa'daki en yüksek tepedir" türünde inanç bildiren cümleler değildir. Yani onlar her hangi bir şeyin varlığını iddia etmek için kullanılmamaktadır. Aynı zamanda bir şeyin yanlış veya doğru olduğunu iddia etmek için de kullanılmazlar. Onlar daha ziyade belirli bir amaç için veya bir şeyleri sembolize etmek için kullanılırlar. Dolayısıyla dini önermelerin anlamı, kullanıldığı biçimde ortaya çıkmaktadır. Braithwaite'e göre dini önermelerin kullanılmasında ki temel amaç ta o önermeleri *kullanan kişinin bir takım ahlaki ilkeleri onayladığını belirtmektir* [149].

Görüldüğü gibi Braithwaite, dini önermeleri, teistik bir iddia olarak kabul etmemekte, onları olduğundan değişik olarak algılamaktadır. Bu durumda Braithwaite'e göre bir teist, Tanrı'nın varlığından veya diğer niteliklerinden bahsederken aslında teolojik bir iddia da bulunmamakta aksine konatif bir tavır sergileyerek, belirli bir tutumdan veya hareket tarzından bahsetmektedir. Çünkü Braithwaite'e göre dini ifadeler ahlaki fonksiyona sahiptir. Belirli bir davranış biçimine bağlılığı göstermektedir. Ayrıca belirli bir yaşam tarzına ya da dünya görüşüne taahhütü açıklamaktadır. Mesela Tanrı'nın aşk olarak tanımlanması kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını, ercih etme eğilimini bildirmektedir[150].

Görüldüğü gibi Braithwaite'e göre dini ilkeler bir anlamda ahlaki ilkelerdir. Çünkü dini önermeler ahlaki bir fonksiyona sahiptir. Dini bir inanç da belirli bir tarzda (ahlak) davranış eğilimidir. Diğer bir deyişle din, ahlak içerisinde asimile edilmiştir[151].

Braithwaite, diğer pozitivistlerin yaptığı gibi dini, duygu olarak açıklamaktan veya dini iddiaları duygusal bir açıklama olarak görmekten de kaçınmaktadır. Aksi takdirde ahlaki ilkelerin de duygusal olma durumu sözkonusu olacaktır. Braithwaite'e göre ahlaki ilkeler duygusal değil *konatiftir*. Çünkü ahlaki

---

149 Klein, *a.g.e.*, s. 51.

150 Braithwaite, *a.g.e.* 63.

151 *A.e.*, s. 62-63.

bir iddia, iddiayı yapan kişinin davranışını veya davranış niyetini açıklamaktadır[152].

Braithwaite için ahlaki prensiplere bağlılık olmadan gerçek din olmaz. Çünkü ahlaki ilkelere bağlılık sayesinde dini önermeler kullanım şansını elde ederler. Dini önermelerle ahlaki ilkeleri bir sayan, diğer bir deyişle Hristiyanlığı, ahlaki ilkeler yığını olarak Braithwaite, dini bir iddianın ahlaki iddiadan farklı olarak bir hikayeye atıfta bulunduğunu belirtmektedir. Yani bir anlamda dini iddialar hikayelerle zenginleştirilmekte ve desteklenmektedir. Bu da dini bir yaşam tarzına bağlılık demektir. Dini iddiaların hikayelerle desteklenmesi, dini önermelerin anlamının doğrulanması demek değildir. Hikayeler sadece psikolojik destek mahiyetindendir[153].

Hepburn'da Braithwaite'a benzer iddialar ileri sürmüş ve dini, içerisinde Tanrı inancının zorunlu olarak bulunmadığı 'ahlaki bir yaşam tarzı' olarak yorumlamıştır.[154]

Hepburn'a göre din, hikayelerle desteklenmiş ahlaki bir yaşam tarzıdır. Genel özellikleri de şunlardır:

1) İnanan kişi kendisini ahlaki bir davranış modeline uyarlamaktadır. Yaşam tarzı da nihai bir moral tercih için biçimlenmiştir. İnanan kişi inancına kendini adadığı için hürriyet sıkıntısı da çekmemektedir. Çünkü temelde kendi değer yargılarının olduğu bir yaşam sürecektir.

2) Din dili ve moral dil birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü dini söylem tercih edilen yaşam tarzını canlı biçimde açıklayan uygun ve tutarlı hikayeler veya

---

152 *A.e.*, s. 60; Braithwaite bu noktada 'doğrulamacı tahlilcileri' ahlaki söylemi duygusal gördükleri için eleştirmektedir. Ancak Braithwaite'e göre doğrulama ilkesinin kendisi dahi empirik olarak doğrulanamazdır. Bk. Ferré, *Language, Logic and God*, s. 124.

153 *A.e.*, s. 72; Braithwaite için dinlerin birbirinden ayrıldığı nokta da ibadet farklılığından ziyade, yaşam tarzlarını belirleyen kendilerine özgü hikayeleri ve efsaneleridir. Bu hikayelerin doğru olup olmaması önemli değildir. Herhangi bir zorunluluk yoktur. (*A.e.*, s. 93) Ayrıca din değiştirmelerde değiştirilen şeyler dini önermeler değildir. Çünkü değiştirme entellektüel seviye de olmamaktadır. Sözkonusu olan şey iradenin tekrar yönlendirilmesidir (Reorientation of the Will). Bk. *a.e.*, s. 64.

154 Yazmış olduğu *Christianity and Paradox* adlı eserinde Hristiyanlıktaki paradokslara da önemle dikkat çeken Hepburn, Braithwaite'dan bir adım daha ileri atarak ahlaki bağlılık için destekleyici mahiyette olan dini hikayeleri yaşamın bütününe de genellemiş, yaşamın bir parçasını değil bütün yönlerini yasal kıldığını belirtmiştir. Bk. Ronald W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, C. A. Watts and Co. Ltd., London, 1958 s. 195.

efsaneler oluşturur. İnanan kişiye de o efsaneleri uygulamaya dökmesini ilham eder.

3) Dinde hikayeler ve onunla ilgili davranışlar vardır. Bu müminin yaşamının bir parçasını değil bütün yönlerini yasal kılar[155].

Görüldüğü gibi Hepburn din fenomenini analiz etmekte ve üç unsura dikkat çekmektedir. Bunlar da inanan insanın kendisini adadığı ahlaki bir yaşam tarzı, dini terminoloji ve hikayelerdir.

Hepburn'un din tanımında anlaşıldığı gibi Tanrı inancı yer almamaktadır[156]. Yani bir anlamda teoloji gündem dışı kalmıştır. Yine Hepburn'a göre müminin yaşam biçimini şekillendiren dini hikayelerin ve efsanelerin tarihi açıdan doğru olup olmadıkları da büyük önem arzetmemektedir. Uydurma da olsa onlar işlerini iyi yapmaktadırlar[157].

Geleneksel Tanrı anlayışını da eleştiren Hepburn, özellikle Hristiyanlığın inanç sistemi içerisinde yer alan 'Teslis'i ve 'Enkarnasyon'u paradoksal olduğu gerekçesiyle sorgulamıştır. Bu ve benzeri paradoksların nasıl anlaşılabileceğini soran Hepburn, Tanrı kavramının da açık bir tanımının yapılmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre dindeki paradoksların temelinde de bu yatmaktadır.

Hepburn'a göre teizmde Tanrı'nın bütün noksan sıfatlardan soyutlanması ve yine bütün yetkin sıfatlarla yüceltilmesi bir anlamda onun kişisel varoluşun dışına çıkarılması demektir. Halbuki 'iyilik' ve 'aşk' gibi kavramlar kişisel varlıklar için sözkonusudur. Bu kavramların Tanrı'ya atfedilmesi halinde ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir. Hepburn'a göre Tanrı'nın varlığının bizim varlığımıza benzemediğini söylemek ya da onun varlığının anladığımız anlamda varolmanın ötesinde olduğu iddia edilirse ki tanımdan böyle olduğu anlaşılmaktadır, bu 'Tanrı yoktur' diyen ateistle aynı çizgiye gelmek demektir[158].

Hepburn Tanrı hakkındaki bu akıl yürütmeyi iki noktada özetlemektedir:

---

155 A.e., s. 195.

156 A.e., s. 197.

157 A.e., s. 196.

158 A.e., s. 196.

a) Ya Tanrı'nın, Tanrı olması için, varolmaması gerektiğini söyleyeceğiz. Çünkü Tanrı, özellikleri sayesinde varlık sahasına girememektedir. Girdiği anda da herhangi bir varlık gibi olmakta, dolayısıyla Tanrı olmaktan çıkmaktadır. Bu durumda da ateizm, inancın en saf biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

b) Ya da Tanrı kavramının, yani dini düşüncenin odak noktası olan aşkın varlığın, tamamen tasavvuri olmak zorunda olduğu söylenecektir[159].

Gerek Braithwaite'ın ve gerekse Hepburn'un dini, ahlaki bir yaşam biçimi olarak tanımlamaları ve teistik anlamda Tanrı inancına yer vermemeleri birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Öncelikle Hristiyanlığın birtakım ahlaki ilkelerden ibaret olmadığı söylenmiş, ayrıca İsa'ya inanmanın öneminden de bahsedilmiştir[160].

Hare, "Religion and Morals" adlı makalesinde din ve ahlakın, aralarında yakın bir ilişki bulunmasına rağmen, birbirinden farklı olduğunu belirtmiş dindeki inanç içeriğinin de ayırıcı özellik olduğunu vurgulamıştır[161]. Hare'e göre en azından ahlaki yargılarımız dinin dışında oluşmakta ve dini bir inanç inşa etmemektedirler[162].

John Hick'e göre de inanç, ahlak içerisinde asimile edilecek kadar basit değildir. Hayali roman veya hikaye olarak düşünülmemelidir. Tanrı da bu uydurma hikayelerde olduğu gibi sadece bir karakter statüsünde ele alınmamalıdır. Din, gerçek önermeler içermekte ve hayati iddialar ileri sürmektedir[163].

---

159 *A.e.*, s. 197.

160 Ferré, *Language, Logic and God*, s. 127.

161 Hare'e göre 'inanç' sadece din fenomeninde sözkonusu değildir. Dini konuların dışında da hatta bilimsel-olgusal problemlerin temelinde de sonuç itibariyle bir inanç veya bir taahhüt (commitment) yatmaktadır. Geniş bilgi için. Bk. R.M. Hare, "Religion and Morals", *Faith And Logic*, ed. Basil Mitchell, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957, s. 192.

162 Hare, *a.g.e.*, s. 179-180.

163 John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 91-3.

2. Dini inancın Bir Tutum Olarak Açıklanması

Daha önce de görüldüğü gibi Hare, Antony Flew'un yanlışlama ilkesini eleştirirken onunla teolojik önermelerin gerçek iddialar olmadığı konusunda aynı kanaati paylaşmıştı. Dolayısıyla Hare'in teistik anlayıştan farklı olarak dini inancı teolojik olmayan bir temel üzerinde yorumladığı görülmektedir. Zaten dini inancı *blik* kavramıyla açıklaması ve teizm için dinin merkezinde yer alan aşkın Tanrı anlayışını gözardı etmesi de bu tutumunu kanıtlamaktadır.

Hare, 'Blik' kavramını şu hikaye ile açıklamakta ve bir anlamda da Flew'un "Bahçıvan" hikayesine cevap vermektedir. Bu hikayede Flew'dan farklı olarak Hare, dini inancın doğrulama ya da yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağını iddia etmektedir. Hare'e göre dini inanç empirik testin ötesinde olup (psikolojik mahiyette şartlanma veya kabullenmeden kaynaklanan) varoluşsal köklü bir tutumla ilgilidir. Doğrulama veya yanlışlama bu tutumun herhangi bir biçimde değişmesine veya terkedilmesine yeterli olmayacaktır.

Hare'e göre evhamlı (lunatic) olan bir öğrenci Oxford'daki bütün hocaların kendisini öldüreceğine kanaat getirir. Arkadaşları ise bunun böyle olmadığını kendisine söylerler. Onu rahatlatmak için bulabildikleri saygın ve yumuşak tabiatlı hocalarla kendisini tanıştırırlar. Daha sonra da onların kendisiyle çok candan konuştuklarını ve öldürme niyetinde olmadıklarını söyleyerek ikna olup olmadığını da sorarlar. Ancak her şeye rağmen hasta öğrenci, hocaların öyle görünmelerinin şeytanca bir kurnazlık olduğunu belirterek kendisine karşı yine de art niyet taşıdıklarını ve entrika peşinde koştuklarını iddia eder. Bu tavrını da inatla sürdürür[164].

Hare'e göre evhamlı öğrenci, hocaları hakkında makul olmayan bir tutum içerisindedir. Diğerleri ise normal bir tutum içerisindedir. Dolayısıyla evhamlıyla, diğer öğrenciler arasındaki fark yani hasta çocuğa "evhamlı" diğer öğrencilere de 'akıllı' denmesinin nedeni sahip oldukları değişik *tutumlardır*. Hare'e göre, diğerlerinin makul davranması onların hocaları hakkında tavırsız veya duyarsız

---

164 *A.g.e.*, s. 99-100; Hare, bu hikayeden sonra Antony Flew'a, çocuğun niye böyle düşündüğünü ve diğer öğrencilerden niçin farklı davrandığını sorar. Çünkü Hare'e göre hocalardan çocuğu yanlış kanaate sevkedecek her hangi bir hareket de gelmemiştir. Bu durumda "acaba çocuk aldatılmış mıdır? Onu aldatan şey nedir ve ne hakkında aldatılmıştır? Bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı mıdır?" Bk. *a.e.*, s. 100.

olduğu anlamına gelmemektedir. Onlar da bir tutum içerisindedir[165]. Hare'e göre bu hikayedeki hasta kişinin tutumu, kendi kanaatini yanlışlayacak kanıtların oluşumunu engellemektedir. Çünkü gördüğü her şeyi düşündüğü gibi yorumlamaktadır. Hare bu noktada şu sonuca varmaktadır. "*Teolojik mantık da bu kişinin mantığı gibidir*"[166]

Hare, dini inancın teolojik temelini kabul etmeyip onu zihni ve psikolojik bir kabulden hareketle, dünyaya ve yaşama karşı takınılan köklü bir tutum (blik) olarak izah etmektedir. Hare, bir taraftan inanan insanın Tanrı'ya karşı bir tutum içerisinde olduğunu belirterek anlamsız bir şey yapmadığını iddia etmiş[167] ve onun bu tutumuna önem verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Diğer taraftan da bu tutumun doğru ya da yanlış olabilecek herhangi bir iddia içermediğini söyleyerek bir anlamda teizmle ters düşmüştür. Hatta bu noktada mantıkçı pozitivistlerle aynı çizgiyi paylaşmıştır[168]. Hare bu görüşlerinden hareketle bir argümanın çift yönünün olduğunu belirterek aksini iddia eden Flew'u eleştirmiştir.

Görüldüğü gibi Hare, yaşantımızda 'blik'lerin öneminde bahsetmekte ve onları önermelerden veya iddialardan farklı görmektedir. Hume'un 'dünya hakkındaki bütün ticari ilişkilerimizin temelinde yine dünyaya karşı olan blik'lerimiz yatmaktadır' görüşünü aktarmaktadır. Yine O'na göre blik'lerin farklılığı da dünyada cereyan eden olayların müşahadesine göre oluşmamaktadır[169].

Bu görüşlerine ilave olarak Hare, bazı insanların kendilerini kolayca inançsız olarak görmelerinden rahatsız olmuştur. Büyük bir ihtimalle pozitivistleri

---

165 *A.g.e.*, s. 100; Hare, 'Blik' kavramını ikinci bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Bir insan, kullandığı arabasının direksiyonu hakkında çok derin teknik bilgilere sahip olmayabilir. Ancak normal şartlarda direksiyonun işlevi bellidir. Dolayısıyla herhangi bir zamanda sürücünün bilgisi dışında anormal şeyler de olabilecektir. (Yani tehlikeli durumlar ortaya çıkabilir ve en ufak bir teknik hata ölümle sonuçlanabilir). Fakat kişi de arabasına ve direksiyonuna karşı bir tutum "blik" vardır. Diğer bir deyişle güven sözkonusudur. Bu güven kaybolduğunda neler olabileceğini tahmin etmek de zor değildir. Ancak yapılacak testler veya diğer değişik durumlar bu tutumun değişmesine yetmeyecektir. Bu iki tutum arasındaki farklılığı görmek de hata olmayacaktır. Bu farklılık da birbirine zıt iki önerme arasındaki farklılık değildir. Bk. R.M. Hare, "Theology and Falsification", s. 100-101.

166 Frederickk Ferré, *Language, Logic, and God*, Midway Reprint, London, 1987, s. 51.

167 Hare'e göre teolojik önermeler olgusallık iddiasında bulunurlar. Teolojik önermelerdeki inanç unsuru (belief-content), dini tutumların 'bliklerin', diğer tutumlardan (ahlaki, estetik v.s.) ayrılmasına neden olmuştur. Bk. Ferré, *a.g.e.*, 129.

168 Ferré, *a.g.e.*, s. 51.

169 Hare, *a.g.e.*, s. 100-101.

hedefleyen sözlerinde ise 'herhangi bir dine inanmadıklarını söyleyenlerin, doğrusu neye inandıklarını bilmediğini' söylemiştir[170]. Hare'e göre pozitivistlerin kendilerini kolayca inançsız kabul etmelerinin nedeni, acı ve şüphelerine dini cevap olarak görenlerin zihin çerçevelerine girememelerinden kaynaklanmaktadır. Yine dinin dış görünümündeki bazı renkli yönleri yıkmakla dinin bütününü yıktıklarını zannedenler de dindar insanlardan farklı da olsa az ya da çok dini duygulara sahiptir[171].

Hare'in dini inancı bir tutum olarak görmesi ve teolojik mantığı da vermiş olduğu hikayede ki evhamlı kişinin mantığına benzetmesi çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Şöyle ki: Hare'in yaklaşımı dini önermelerin doğru ya da yanlış olduğuyla ilgili geleneksel kanaati savunulamaz duruma sokmuştur. Ayrıca birbirinden farklı olan tutumların da izah edilebilmesi imkansız hale gelmiştir. Çünkü bir yerde doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz olmasından dolayı blikler arasında doğru ya da yanlış bir ayırım geçersiz olmaktadır. Hare'e yapılan en önemli eleştiri ise *blik* kavramının Hristiyanlığı (dini) temsil etmediğinin ileri sürülmesidir. Çünkü Hare'in kabul ettiği din, "blik" ten öte bir şey içermiyorsa yani kozmik iddialara sahip değilse ve Yaratıcı (Tanrı) hakkında hiç birşey söylemiyorsa o zaman gerçek anlamda din olmayacaktır[172].

Şu ana kadar gördüğümüz gibi bazı filozofların dini bir 'blik', perspektif, davranış, dünyaya bakış biçimi olarak tanımlamaları onu tabiatçı bir açıdan anlamaya ve yorumlamaya çalışmalarının bir sonucudur. Bu durumda da teistik dinin geleneksel iddiaları yıkılmış tabiatçı yaklaşımın yöntemi ve kategorileri geçerli tek yol olarak ileri sürülmüştür[173]. Gaskin'in deyişiyle böyle bir yaklaşımda teistik Tanrı kavramından pek çok şey bir kenara bırakılmış, insanların 'gerçekten' neye inandıkları da tartışma konusu olmuştur. Hatta 'Tanrı var mıdır?' Veya 'O, nasıldır?' gibi sorular da artık sorulamaz hale gelmiştir[174].

---

170 *A.e.*, s. 102.

171 *A.e.*, s. 102.

172 Antony Flew, "Theology and Falsification", s. 108.

173 James Thrower, *A Short History of Western Atheism*, Pemberton Books, London, 1971, s. 135.

174 Gaskin, *a.g.e.*, s. 108-9.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ VE REDDİ

TANRI KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ VE REDDİ

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar herhangi bir biçimde de olsa insanlarda Tanrı kavramı varolagelmiştir. Ortak yönlerinin bulunmasına rağmen, Tanrı kavramı çeşitli dinlerde farklı biçimlerde algılanmış ve yine bu kavram farklı niteliklerle donatılmıştır. Felsefe tarihinin değişik dönemlerinde de bu kavramla ilgili olarak düşünürler arasında farklı anlayışlar ve farklı tepkiler görülmüştür. Teistik Tanrı kavramı da bu kabuller içerisinde en yaygın olanıdır. Bilindiği gibi teistik Tanrı anlayışı Dünya'daki üç büyük din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyetin Tanrı anlayışlarının da özünü temsil etmektedir[1].

Bu bölümde teistik Tanrı kavramını açıklayarak çağdaş İngiliz felsefesinde bu kavramın nasıl reddedildiğini ve yapılan eleştirileri ana hatlarıyla vermeye çalışacağız. Teistik Tanrı kavramını esas almamızın nedeni günümüz ateizminin eleştirilerini bu kavram üzerinde yoğunlaştırması ve bu kavramla ilgili çözümlemelerde bulunmasıdır. Teizmin yanında Tanrı kavramına yer veren deizm, panteizm ve panenteizm gibi ekoller de vardır. Yine bunların dışında kalmakla birlikte herhangi bir biçimde Tanrı düşüncesine sahip olan dini veya felsefi anlayışlar da bulunmaktadır[2]. Ancak bu bölümde teizmin Tanrı anlayışı ele alınacağından diğer anlayışlar ve eleştiriler üzerinde durulmayacaktır.

Bilindiği gibi yüzyıllar boyunca, özellikle Orta Çağda ve aydınlanma döneminde, Batı'da ve Doğu'da Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak uzun tartışmalar yapılmış, lehte ve aleyhte rasyonel temeller bulunmaya çalışılarak ciltler dolusu kitap yazılmıştır. Çağımızda ise bu tartışmalar Tanrı'nın varlığından ve varlığıyla ilgili kanıtlardan ziyade, Tanrı kavramına yönelmiştir. Tanrı kavramının tanımı,

---

1 Teizmin tanımıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için bk.Tez metni. s. 2-5

2 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 140-141.

tarifi ve inananlarca bu kavramın günlük yaşamdaki kullanımı günümüzdeki tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Antony Flew'un da belirttiği gibi Tanrı'nın nasıl tanımlanacağı, hakkında nasıl konuşulacağı ve O'na atfedilen niteliklerin olgularla uygunluğu ateistlerin eleştirilerinde temel hareket noktaları olmuştur.

I. TEİSTİK TANRI KAVRAMI

Teizm Tanrı'yı her şeyden önce aşkın bir varlık olarak tanımlamıştır. Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşu O'nun dünyadan, evrende varolan her şeyden ve insanın aklına gelebilecek herhangi bir varlık türünden tamamıyla farklı olması demektir[3]. Yine teizme göre Tanrı, biricik, eşsiz ve tinsel bir varlıktır. Ayrıca O, fenomen dünyasındaki herhangi bir varlık gibi maddi olarak düşünülemez ve biçimlendirilemez[4].

Tanrı, aşkın bir varlık olmanın yanında aynı zamanda içkin bir varlıktır. Tanrı'nın içkin olması, O'nun etken bir neden olarak her yerde ve her şeyde bulunmasıdır. Bu anlayış Tanrı'nın varlıklar dünyasında bulunması veya onların bir parçası olarak yer alması biçiminde anlaşılmamalıdır. Tanrı'nın içkin olması, doğadaki varlıklarda bir yaratıcı, düzenleyici veya hayat verici olarak bulunmasıdır. Ayrıca insanların kalplerinde daima hatırlanıp anılan bir yaratıcı olarak yer almasıdır.

Tanrı, aşkın ve içkin olmanın yanında diğer bir takım temel niteliklere de sahiptir. Mesela O, sonsuzdur , ezelidir, varlığı zorunludur[5]. Birdir[6], basittir, maddi bir varlık değildir, değişmezdir. İyilik sahibidir, her şeyi bilendir, her şeye

---

3 Teizmde evrendeki herhangi bir varlığa Tanrılık atfedilmesinin şiddetle eleştirilmesinin temelinde aşkın olamayan bir varlığın Tanrı olamayacağı düşüncesi yatmaktadır..

4 Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 15.

5 Daha geniş bilgi için bk.Tez metni. s. 109-111

6 Teizmde Tanrı'nın birliği önemli yer tutmaktadır.. Dolayısıyla politeizm (çok tanrıcılık) reddedilmiştir. Tanrı'nın birliği konusunda ısrarlı olan Yahudiler ve Müslümanlara göre aynı anda iki tanrının varlığının düşünülmesi durumunda sadece birinin Tanrı olmaya layık olması gerektiği, diğerinin ise güç ve kudrette noksan olacağı muhakkaktır. Her ne kadar Hristiyanlar da özde Tanrı'nın birliğini kabul ederlerse de teslis anlayışları bu yaklaşıma gölge düşürmektedir. Fakat Hıristiyanlar "Baba, Oğul, Kutsal Ruh" üçlemesini Tanrı'nın birliği içerisinde anlamaya çalıştıklarını da ifade ederler. Bk. Owen, "Concepts of God", *Encyclopedia of Philosophy*, c.3, s. 346.

gücü yetendir. İrade sahibidir, yaratıcıdır, yetkindir, zattır, kişidir, bütün ihtiyaçlardan, zaman ve mekan dünyasının sebep-sonuç ilişkilerinden uzaktır[7].

Teizme göre Tanrı kavramı, öyle pozitivistlerin zannettiği gibi gerçekliği bulunmayan, sadece insan zihninde varolan sıradan bir isim ya da hayali bir kavram değildir. Tanrı kavramının metafiziksel reel varlığı, deskriptif anlamı ve kullanımı vardır[8]. Yine anlaşılacağı gibi teizm, antropomorfik (insan biçimli), panteist ve deist Tanrı kavramlarını da reddetmektedir.

A. Tanrı Kavramı İle İlgili Tartışmalar

Tanrı'nın aynı anda aşkın ve içkin olarak tanımlanması ateistler açısından bir takım mantıksal problemleri de beraberinde getirmiştir. Ancak ateistler kadar bu problemlerin farkında olan teistler de Tanrı kavramıyla ilgili tartışmalara girmişler ve eleştirilere cevap vermişlerdir.

Tanrı kavramı ile ilgili tartışmalarda hakkında en çok konuşulan konu genelde Tanrı'nın aşkınlığı olmuştur. Tanrı'nın aşkın olması da O'nun nasıl bilinebileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Mesela, aşkın olan ve görülen herşeyden tamamıyla farklı olan bir varlık nasıl ve ne şekilde bilinebilecektir?. Böyle bir varlık nasıl tanımlanabilecektir?. Ayrıca insan tasavvurunun ve düşüncesinin ötesinde kalan bir varlık insani terimlerle nasıl ifade edilebilecektir. Bu noktada teizmin açıklamaları nereye kadar anlaşılır olabilecektir? Bütün bunlar ateistler açısından Tanrı'nın önce aşkın bir varlık olarak kabul edilip daha sonra da çeşitli biçimlerde tanımlanmasının güçlüklerini göstermektedir.

Teizme göre Tanrı'nın aşkın olma gerçeği her şeyden önce O'nun hakkında hiç bir şeyin bilinemeyeceği anlamına gelmemektedir. Yine Tanrı'nın varolan herşeyden bütünüyle farklı olması, O'nun açıklanamaz veya tavsif edilemez anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla teizme göre Tanrı'nın insan dili ile tanımlanamayacağı veya insan düşüncesinde kategorize edilemeyeceği inancı yanlıştır. Aksi takdirde bir paradoksa düşülmüş olunacaktır. Çünkü bizler insanız

---

7 Daha fazla bilgi için bk. H.P. Owen, "Concepts of God", c.3 s. 344-348; Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 8, 91-98; C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion*, InterVarsity Press, England, 1982, s. 33-37; Bekir Topaloğlu, "Allah" mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, 2. Cilt, s. 471-498.

8 Durrant, "The Meaning of God", s. 74.

ve Tanrı hakkında da insani terimlerle konuşmak durumundayız. Zaten Tanrı'nın da insan düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesi zorunlu olmaktadır[9]. Bunun aksini isteyenler tutarsızlığa düşmüş olacaklardır. Tanrı'nın nasıl olduğunun bilinemeyeceğini söyleyenlerin daha sonra aleyhte de olsa O'nunla ilgili hüküm vermeleri bir tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir[10].

Tanrı'nın aşkınlığı veya içkinliği ile ilgili olarak Tanrı-alem ilişkisi tartışılmış ikisi arasında ne tür bir ilişki kurulabileceğine dair gerek felsefi .gerekse teolojik yorumlar yapılmıştır. Bu konuda teizmin yanında farklı olmakla birlikte deist, panteist veya panenteist ekollerin de önemli görüşleri bulunmaktadır[11].

B.Tanrı Hakkında Konuşmak

Teizm, Tanrı'nın aşkınlığını vurgularken O'nun hakkında nasıl ve ne şekilde konuşulabileceğini de tartışmıştır. Bilindiği gibi Tanrı, doğası gereği duyumlarla tecrübe edilemez, hissedilemez, algılanamaz ve gözlemlenemezdir. Yine teizme göre Tanrı, bu aktlara dayanan bilme anlamında bilinemezdir. Dolayısıyla O'nun hakkında söylenen şeyler, aslına uygun düşmeyecek ve eksik kalacaktır. Çünkü Onun mahiyeti, söylenen pek çok şeyden farklıdır ve farklı olacaktır[12]. Bu durum da Tanrı hakkında konuşmanın zorluğunu açıkça ortaya koymaktadır. O halde sonlu bir varlık olan insan, sonsuz ve ezeli bir varlık olan Tanrı hakkında konuşurken ne şekilde konuşmalıdır. Konuştuğu şeyler veya O'na atfettiği nitelikler nereye kadar doğru ve tutarlı olabilecektir. Mesela iyilik, bilgelik, sevgi v.s. gibi terimler insan için kullanılan sıfatlardır. Bunlar Tanrı için kullanılırken insanlar için kullanıldığı anlamda mı (univocally) kullanılacaktır. Veya bu nitelikler Tanrı ve insan için farklı anlamlarda mı (equivocally) kullanılacaktır. Diğer bir deyişle Tanrı ve insan için ortak kullanılan terimlerden, farklı anlamlar mı çıkarılacaktır. Bu ve benzeri sıkıntılardan dolayı teistlerin büyük çoğunluğu Tanrı

---

9 Tanrı'nın bütünüyle ayrı olduğunu söylemenin de bir tür sınıflama ve bir gruba sokma olduğu belirtilmiştir. Bk. Durrant, "The Meaning of God", s. 74.

10 Peter Geach, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, (Royal Instutute of Philosophy supplement:31). Ed. Martin Warner, Cambrıdge Uni. Press., Cambrıdge, 1992, s. 85-88.

11 Bk. Tez metni, s. 19-23

12 Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*, s. 98.

hakkında makul konuşmanın yollarını aramış ve ilgili kavramlara netlik sağlamaya çalışmışlardır.

Tanrı'nın Tanımlanması: Teistler, Tanrı'nın iki şekilde tanımlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Birincisi O'nu "olumlu yol"la yani pozitif terimlerle tanımlamak ve ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu yolla Tanrı'ya bir takım nitelikler atfedilmektedir. Mesela iyilik sahibi ve bilge olduğunu belirtmek gibi.

İkinci olarak "olumsuz yol"la (via negativa), yani selbi tarzda *'apophatic'* bir biçimde, Tanrı'nın ne olmadığını söylemektir. Çünkü bir şeyin ne olmadığının bilinmesi, bir yere kadar ne olduğunun da bilinmesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olmadığının belirlenmesi bir anlamda O'nun ne olduğunun bilinmesi anlamına gelecektir. Mesela Tanrı'nın yaratılmış olmadığını ifade ederek maddi olmamasını, güçsüz olamayacağını düşünerek kudret sahibi olması gerektiğini belirlemek gibi. Ancak her iki tarzın da olumsuzlukları bulunmaktadır. Birinci yolun antropomorfizme, ikincinin ise agnostisizme gittiği gibi. Bu olumsuzluk ta analoji teziyle aşılmaya çalışılmıştır[13].

Analoji Tezi: Tanrı hakkında insani terimlerle konuşmanının güçlüğünü aşmak için *analoji* tezi ileri sürülmüştür. Klasik anlamda bu tezi ileri süren ve savunanlardan birisi Thomas Aquinas (1225-1274) olmuştur. O'na göre bizler Tanrı hakkında konuşurken sanki insan hakkında konuşuyormuş gibi bir tutum içerisinde olamayız. Çünkü Tanrı sonsuz, ezeli ve ebedi olandır. İnsan ise maddi bir varlık olarak sonlu ve eksiktir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimler insanlar hakkında kullandığımız terimlerin ötesinde bir anlama sahip olmalı ve öylece yorumlanmalıdır. Tanrı hakkında kullandığımız terimler insanlar için kullandığımız biçimin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Yani bir terimi aynı zamanda hem insan ve hem de Tanrı için aynı anlamda kullanamayız. Mesela 'Tanrı iyidir' derken bundan Tanrı'nın insanların olduğu anlamda iyi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü insanın ve Tanrı'nın mahiyeti birbirinden farklıdır. Ancak herşeye rağmen aralarında bir ilişki de sözkonusudur. Tamamen farklı olduklarını söylemek de mümkün değildir. Çünkü sonuçta İnsan, Tanrı'nın bir yaratığıdır. Dolayısıyla Tanrı ile insan arasında kozal bir (yaratıcı-yaratılan) ilişki bulunmaktadır. Bu durumda Tanrı için kullandığımız terimler insana kıyasla

---

13 Frederick Copleston, Contemporary Philosophy, London, 1963, s. 94-96

analojik olacaktır[14]. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız günlük terimler insan diline kıyasla ne tamamen aynı ne de tamamen farklı biçimlerde kullanılacaktır.

Tanrı kavramıyla ilgili diğer bir problem de dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramının birbirinden farklı olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre felsefenin soyut Tanrı kavramıyla (a priori yaklaşımıyla), kendine vahyi esas alan teolojinin (a posteriori) yaklaşımı arasında çelişki olduğu söylenmiştir[15]. Mesela Thomas Morris'e göre, Tanrı'nın bir taraftan aşkın, hareket etmez, değişmez, aşılmaz, basit, zaman ve mekan ötesi bir varlık olması ile diğer yandan dünyevi varlıkların ihtiyacını gideren, onların isteklerine cevap veren bir varlık olmasının birbirine ters olduğunu söylemektedir. Buna karşın dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramını birbirinden ayırmayı uygun görmeyen ve aralarındaki sözkonusu çelişkiyi reddeden Peter Geach gibi düşünürler de vardır. Mesela Geach'e göre bir iki nokta hariç, Sokrat öncesi filozofların fikirlerinde dahi dinin Tanrı anlayışıyla örtüşen pek çok yön bulunmaktadır[16]. Mesela, Xenophanes tanrının birliğini düşünmüş geleneksel insan benzeri-antropomorfik tanrı tasavvurları ile alay etmiştir. Ayrıca Heraclitus'un herşeyin kendisinde hayat bulduğu ve ölümsüz olan "Logos"u, Empedocles'in elle tutulmaz, gözle görülmez, insan uzvu taşımayan, ancak kutsal olan ve dilde ifade edilemeyen "Düşüncesi", Anaxagoras'ın Dünyayı yöneten, dünyevi değişikliklerden etkilenmeyen, olup bitenlerin bilgisi ve gücüne sahip olan "Nous"u, Geach'e göre teistik Tanrı anlayışını hatırlatmaktadır[17].

II. TANRI KAVRAMININ REDDİ

Tanrı kavramı bazı çevrelerde güçlü itirazlarla karşılaşmış ve reddedilmiştir. Bu itirazların başında da gücünü 20. yüzyılın ilk yıllarındaki bilimsel gelişmelerden alan pozitivizm gelmektedir[18]. Bu dönemlerde Ayer'in öncülüğünü yaptığı

---

14 Bk. John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 79; Brian Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 9-10.

15 Bk. Durrant, "The Meaning of God", s. 76. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Charles Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", Çev. Mehmet Aydın, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1981, Cilt. XXIV, s. 205-19.

16 Bk. Peter Geach, "The Meaning of God", s. 85-88.

17 Peter Geach, "The Meaning of God", s. 88.

18 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 105.

mantıkçı pozitivizm Tanrı hakkında konuşmayı dahi gereksiz görmüştür. Etkisi 1950'li yıllara doğru zayıflamış olmasına rağmen mantıkçı pozitivistlerin ve pozitivist felsefeye sempati duyan Findlay, Smart, Nielsen, Flew ve Mackie gibi düşünürlerin metafiziğe ve teolojiye karşı olumsuz tutumları günümüze kadar devam etmiştir[19].

Din dilini tahlil eden Flew, Nielsen ve Mackie gibi ateist düşünürler Tanrı'yla ilgili teistik iddiaları ve argümanları olgusal içerikten yoksun, kognitif değeri bulunmayan ve gerçeklikten uzak olarak değerlendirmiştir[20]. Bu düşünürler Tanrı kavramının sadece sözde bir kavram olduğunu iddia etmiş ve böyle bir varlığın gerçekliğine ihtimal vermemişlerdir. Braithwaite ve Hepburn gibi düşünürler ise Tanrı kavramını sadece sembolik olarak muhafaza etmişler onu da pozitivizmin eleştirilerine hedef olmayacak bir biçimde teistik içerikten yoksun olarak (konatif bir biçimde) tekrar yorumlamışlardır[21].

Tanrı kavramının ve bununla birlikte Tanrı inancının şiddetle eleştirilmesi bazı çevreler de etkisini göstermiş Tanrı anlayışının tekrar gözden geçirilmesine neden olmuştur. Her ne kadar bazı teologların teizmin geleneksel Tanrı anlayışına kuşkuyla yaklaşmaları ateizm olarak değerlendirilemezse de ortada birden fazla teistik anlayışın bulunduğu açıkça görülmektedir. Mesela Tillich ve Robinson gibi çağdaş düşünürler çeşitli gerekçelerle klasik teizmin Tanrı anlayışını eleştirmişler ve kendilerine göre yenilemeye çalışmışlardır[22]. Bu durumda ateistlerin eleştirilerinin ötesinde, farklı Tanrı kavramlarının bulunduğunu, farklı biçimde yorumlandığını ve bunların da değişik eleştirileri beraberinde getirdiğini göstermektedir[23].

---

19 Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı'nın varlığına kayıtsız kalan, bununla birlikte Tanrı'ya inanmadığı halde nihai noktada kendisini ateist olarak görmeyen Bertrand Russell gibi düşünürler çalışmamızın dışında kalmaktadır.

20 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 37-57

21 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 70

22 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 15-19

23 Mesela, MacIntyre'a göre 19. y.y.da ve 20. y.y. başlarında reddedilen Tanrı'lar 17. y.y. da icat edilen Tanrı'lardır (Tanrı kavramlarıdır). Russell'ın reddettiği Tanrı öncelikle Newton'un 'Scholium'u, Sartre'ın reddettiği Tanrı ise Leibniz'in 'Theodicy' sidir. Bk. A. MacIntyre-P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, London, 1969, s. 14; Robert Tucker da Karl Marks'ın ateizminin yüce bir gücü (Supreme Being) reddetmekten ziyade geleneksel teolojinin, özellikle Hristiyanlığın evrenin ötesinde ki (trunsmundane) Tanrı anlayışını reddetmek olduğunu belirtmektedir. Bu da Marks'ın insanı tanrılaştırma isteminin O'nu yüce güç veya nihai ilgi (ultimate concern) olarak görmek istemesinin diğer bir yönüdür.(Bir anlamda Karl Marks Tanrı kavramını korumakta ancak içeriğini değiştirmektedir)Daha fazla bilgi için Bk. Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl*

Analitik felsefede Tanrı'nın nasıl reddedildiğine bakıldığında filozofların aşağıdaki dört problem üzerinde önemle durdukları ve birtakım analizlerde bulunduğu görülmektedir. Bunlar,

1. Tanrı fikrinin kaynağı,

2. Tanrı kavramının anlaşılırlığı,

3. Bir varlık olarak Tanrı'nın tanımlanma biçimi,

4. Tanrı'ya atfedilen niteliklerin tutarlılığı ve bu niteliklerin dış dünyayla olan ilişkisi

Ancak bu eleştirilere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için günümüz ateizminin özelliklerinden sözetmek yerinde olacaktır. Şöyle ki: Klasik biçiminden farklı olarak çağdaş ateizm hedefini Tanrı'nın varlığıyla ilgili teolojik argümanlardan ziyade doğrudan Tanrı kavramına yöneltmiş ve bu kavramı mantıki açıdan sorgulamaya başlamıştır. Bu süreçte bir takım kavramsal analizler yapılmış, Tanrı kavramının açık seçik olmadığı (kavramsal netlikten uzak olduğu) ileri sürülmüştür[24]. Teorik seviyedeki kavramsal eleştirilerin yanında, pratikte de böyle bir Tanrı'nın varlığına karşı çıkılmıştır[25]. Genelde Tanrı kavramının *sözde* bir kavram olduğu, olgular dünyasında gerçekliğinin bulunmadığı, bu kavramı doğrulayan ya da yanlışlayan ifadelerin de anlaşılır olmadığı iddia edilmiştir[26]. Hakkında şöyle ya da böyle tecrübi bir bilgi sözkonusu olmadığı için, Tanrı'nın bilinemeyeceği ve tanımlanamayacağı belirtilmiş, varlığından da sözedilemeyeceği ileri sürülmüştür[27].

Marks, Cambridge University Press, London, 1971, s. 22; Herberge göre ise Marx ve Feuerbach sadece insanı tanrılaştırmışlardır. Dolayısıyla onlar ateist değillerdir. Onlar için ateizm Hegelci tarihi diyalektiğin tanrılaştırılmasıdır. Bk. Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124.

24 Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", s. 19-20; Batı'da Tanrı kavramı eleştirilirken genelde Hristiyanlığın Tanrı anlayışı ve teslis inancının gözönünde bulundurulduğu unutulmamalıdır.

25 Patric Masterson, *Atheism and Alienation*, Gill and Macmillan, London,1971, s. 1.

26 Paul Edwards, "Some Notes on Anthropomorfic Theology", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London, 1962, s. 242; Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 122.

27 Bu konuda geniş bilgi için bk. Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, s. 114-134.

Tanrı kavramıyla ilgili olarak yukarda verdiğimiz temel eleştirilerin yanında Tanrı kavramının, din dili dışında kullanılırken nereye gittiğinin ve kime işaret ettiğinin de belirsiz olduğu söylenmiştir. Mesela, Nielsen'a göre Tanrı'yı tanımlama da kullanılan ifadeler veya tümceler birer bilmecedir. Tanrı ile ilgili sözcükler de dil ötesi bir anlam içermekte, dilin ve dilin kullanıldığı pratik sahanın sınırları içerisinde bir anlam kazanmamaktadır[28]. Halbuki Nielsen'a göre bir şeyin 'evrenin ötesinde' olması, 'sonsuz bir gerçek' ya da 'ilk neden' biçiminde tanımlanması bir anlam ifade etmemektedir. Nielsen'a göre bu tür cümleler anlamlı olmayınca Tanrı kavramı da anlaşılmış olmayacaktır[29].

A Tanrı Fikrinin Kaynağı:

Tanrı kavramı reddedilirken kaynağı ile ilgili olarak bir takım tahliller yapılmış ve insan zihninde bu kavramın nasıl oluştuğu hakkında fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlilerini sıralayacak olursak:

a) Tanrı kavramı insan zihninin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsan, Tanrı fikrini çocukluk devresinde elde etmiştir. Diğer bir deyişle insanoğlu Tanrı'yı tanımaya çocukluk devresinde başlamıştır. Dinlediği dini hikayeler ve gözlemlediği dini ayinlerle Tanrı'nın gerçek bir varlık olduğuna inanmıştır. Yetişkinlik döneminde ise bu kavramı zihninde biçimlendirmiş ve geliştirmiştir. Bu süreçte de insanoğlu kendi doğasını Tanrı kavramı üzerinde yansıtmıştır[30].

b) Tanrı kavramı, insanların gerçek nedenlerini bilmedikleri doğal olaylar karşısındaki korku ve şaşkınlıklarından kaynaklanmıştır. Dinler de doğal olayları açıklamak için Tanrı kavramına başvurmuştur. Bu fikri savunan Ayer'e göre Sofistike dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet) doğayı yöneten fakat aynı zamanda doğada yerleşik bulunmayan kişisel Tanrı inancı vardır. Bu Tanrı tecrübe

---

28 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 16.

29 Nielsen'a göre bu cümleler kullanıldığı zaman insanlar konuştukları şeyin farkında değildir. Hatta onlar neyi iddia ettiklerini, neyi yalanlayıp, neyi doğruladıklarını da doğrusu bilmiyorlar. Dolayısıyla Nielsen'a göre Tanrı kavramı ve Tanrı ile ilgili sözcükler empirik temelden yoksun oldukları için herhangi bir şey ifade etmemektedir. *a.e.*, s. 16.

30 Sidney Hook, *The Quest For Being, s. 118 ve 132*; Hatırlanacağı gibi, Freud Tanrı fikrinin kaynağını insanın çocukluk devresine götürmüştü. Yansıtma teorisi de Feuerbach tarafından dile getirilmişti. Daha geniş bilgi için bk. Tez metni, s. 26

dünyasının üstünde ve dışındadır. Ayrıca tecrübe sahasına girmeyen birtakım niteliklerle donatılmıştır. Ancak böyle bir Tanrı kavramı anlaşılır değildir[31].

c) Tanrı kavramı dinin doğasındaki herhangi bir objeye aşılmaz büyüklük isnat etmekten ve onun yüce olduğunu varsaymaktan kaynaklanmıştır. Mesela Findlay'e göre taşların ve ağaçların da sıradan şeyler olduğu düşünülmez, olağanüstü güce ve faziletlere sahip oldukları varsayılarak yüceltilirse onlara da tapınmak ve önlerinde diz çökmek mümkün olacaktır[32]. Yine Findlay'e göre dinlerdeki Tanrı kavramı orta çağda formüle edilmiş, geliştirilmiş ve mantıki statüye kavuşturulmuştur[33].

B. Kavramsal Eleştiriler

Tanrı'nın aşkınlığı, sonsuzluğu, eşsizliği, ferdiliği ve yaratıcılığı teizm açısından vazgeçilmez niteliklerdir. Bunlardan herhangi birinin eksikliği de teistik Tanrı kavramının yıkılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla ateist düşünürler bu niteliklere karşı aşağıda görülebileceği gibi birtakım kavramsal eleştirilerde bulunmuş ve onların tutarsız olduğunu göstermeye çalışmışlardır:

Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak tanımlanması her şeyden önce eleştirilerin bu noktada toplanmasına neden olmuştur:

Teizme göre Tanrı'nın aşkınlığı, bir anlamda Tanrı'nın evrenin ötesinde olması, her şeyden bütünüyle farklı olması, mahiyetinin bilinememesi ve müşahede edilememesi anlamına gelmektedir. Yöneltilen en büyük itiraz da böyle bir kavramın anlaşılır ve makul olmadığıyla ilgilidir[34]. Mesela Ayer'e göre bir varlığın aşkınlığından bahsetmek ve O'na atıfta bulunmak, O varlığın metafiziksel bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Metafiziksel bir kavram hakkında da elimizde tecrübi veriler olmadığı için, doğru ya da yanlış konuşma olanağına sahip değiliz. Dolayısıyla böyle bir kavramın mahiyetini tasvir edemeyiz. Zaten Tanrı

---

31 Ayer, Language, Truth and Logic, s. 122.

32 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", s. 51. Daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 113-116

33 Findlay, *a.e.*, s. 51-52.

34 Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, London, 1971, s. 114-18.

kavramının mahiyetini tasvire çalışan her hangi bir cümle de anlamlı değildir[35]. Görüldüğü gibi Ayer metafiziksel kavramların gerçekliğine ihtimal vermemekte bu tür kavramların hakkında konuşmaya dahi imkan tanımamaktadır.

Tanrı'nın evrenin ötesinde olması, O'nun varlık sahasına giremeyeceği anlamında da yorumlanmıştır. Ancak Flew'a göre "evren" terimi, tanım gereği birdir. Yani başka evrenler bulunmamaktadır. Şayet ikinci bir evren olsaydı, o da bu evrenin diğer bir parçası olacaktır[36]. Dolayısıyla Tanrı'nın varlık alanın (evrenin) dışında olduğunun söylenmesi bir anlamda ateistin 'Tanrı yoktur' iddiasına benzer bir şey söylemektir (onunla aynı çizgiye gelmektir). Çünkü Tanrı varlık sahasına girdiği anda, biricik olma vasfını yitirecek, her hangi bir varlık gibi olacaktır. Bu durumda da teizmin Tanrısı, Tanrı olmaktan çıkacaktır[37]. Ayrıca varlık dünyasına giren (fenomenal olan) böyle bir Tanrı'nın varolmadığı da empirik olarak zaten doğrulanacaktır[38]. Dolayısıyla Flew'a göre Tanrı'nın evrenin ötesinde olduğunu söylemek bir anlamda onun varolmadığını itiraf etmektir. Çünkü Tanrı veya Tanrı kavramı doğası gereği varlık sahasına girmemektedir.

Tanrı, aşkın olmanın yanında, eşsiz olarak tanımlanmıştır. Bu durumda Tanrı'nın tanımlanması ve tecrübi kavramlarla izah edilmesi de imkansız olacaktır. Çünkü biricik olan bir şey nasıl ve neye göre değerlendirilecektir. Teistler Tanrı'nın sonsuz olduğundan hareketle insan tarafından yetkin bir şekilde kavranamayacağını ileri sürmüştür[39]. Ancak sonlu bir varlık olmanın yeterli derecede sonsuz bir varlığın bilgisini elde etmeye engel teşkil etmediği söylenmiştir. Mesela Hook'a göre çünkü sonlu bir varlık olan insan tüm sayılarda olduğu gibi bir takım sonsuz kavramların bilgisine sahip olabilmektedir[40].

---

35 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 120.

36 Flew, *God and Philosophy*, s. 165.

37 Ronald W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, C. A. Watts and Co. Ltd., London, 1958, s. 196.

38 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 15-18.

39 Geniş bilgi için bk. I.M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, s. 30-82

40 Sidney Hook, The Quest For Being, Dell Publishing Co. Inc., New York, 1961, s. 116-18.

Tanrı kavramına yöneltilen diğer bir eleştiri de Tanrı'nın aşkın bir varlık olmasının yanında ferdi bir varlık oluşuyla ilgilidir. Bu konuda en güçlü eleştiri de Flew'dan gelmiştir:

Flew'a göre bir taraftan Tanrı'nın varlığını iddia etmek, irade ve eylem sahibi olduğunu belirtmek, diğer yandan O'nun cisimsiz, gizemsi ve tinsel olduğunu ileri sürmek aslında hiç bir şey söylememek demektir[41]. Kaldı ki tinsel olduğu iddia edilen bir varlığın tanımlanması nasıl mümkün olmaktadır[42]. Çünkü "Cisim olmamak" (incorporeal) terimi olumsuz bir anlam taşımaktadır ve kendi başına tanım olamamaktadır. Şayet bir varlığın tinsel olması, ruhi (spritual) olduğu anlamına geliyorsa bu varlığın ferdi özellikler taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın ferdi bir varlık olarak tanımlanmasına karşı çıkan Flew, Tanrı kavramı ile ilgili olarak yapılan analojilere de karşı çıkmıştır. Flew'a göre bir yandan Tanrı'nın insan gibi kişisel bir varlık olduğundan sözederken diğer yandan kişisel bir varlık olmanın temel şartlarından olan, beden sahibi olmak v.s. gibi bazı nitelikleri gözardı etmek, niteliklerin anlamını taşırmak ve onları farklı yerlere çekmektir. Kısaca, Flew'a göre insani nitelikleri, insani olmayan bir varlığa atfetmek, o niteliklerle, niteliklerin geçerli olduğu alan arasındaki iletişim bağlarını koparmak demektir[43].

Ronald Hepburn'a göre Tanrı'nın ferdi bir varlık olarak bütün noksanlıklardan arındırılması, buna karşın bütün yetkinliklerle donatılması bir anlamda O'nun kişisel varoluşun dışına çıkarılması demektir[44]. Hiçbir noksanlığı bulunmayan ve tamamiyle yetkin olan bir varlığın ferdiliğinden bahsetmek çelişkidir. Mesela Hepburn'a göre "aşk" ve "iyilik" gibi kavramlar kişisel varlıklar için sözkonusudur. Bu kavramların Tanrıya atfedilmesi durumunda da ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir[45].

Bilindiği gibi Tanrı kavramının en önemli özelliklerinden biri de teizme göre Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmesidir. Bu da Tanrı ile evren arasında kozal bir ilişkinin bulunduğu iddiası demektir. Teizme göre Tanrı evreni yoktan yaratmıştır.

---

41 Flew, *God and Philosophy*, s. 37.

42 *A.e.*, s. 32-3.

43 Flew, *a.g.e.*, s. 37.

44 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 196.

45 *A.e.*, s. 196.

Dolayısıyla evren varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Bu bir anlamda evrenin yaşamını devam ettirebilmesi için aşkın olan Tanrı'ya bağımlı olması anlamına da gelmektedir.

Nielsen Tanrı kavramı ile evren arasında herhangi bir biçimde ilişki olduğuna dair iddiaları reddetmiştir. Bu görüşünü doğrulamak için Nielsen Tanrı kavramını, kuramsal olmaları açısından fizikteki nötron veya protonlarla karşılaştırmıştır. Nielsen'e göre fizikteki proton ve nötronlar da Tanrı gibi teorik varlıklardır. Ancak gözle görünemeyen bu varlıkların evrenin bir parçası olduğu da bilinmektedir. Bu varlıklarla evren arasında kozal bir ilişki veya diğer bir deyişle sabit bir birleşme "constant conjunction" sözkonusudur. Ayrıca bu varlıkların evrenin ötesinde oldukları da iddia edilmediği gibi herhangi bir biçimde görülebilmelerinin mantıken imkansız olduğu da söylenmemiştir. Dolaylı da olsa bu varlıkların gerçeklikleri tecrübi olarak doğrulanabilmektedir. Sonuçta bu varlıkların kuramsal olmalarına karşın uydurma olmadıkları görülmektedir. Ancak Nielsen'a göre Tanrı fizikteki proton veya nötron gibi kuramsal varlık değildir. Dolayısıyla fizikteki kuramsal varlıklarla evren arasında bulunan sabit ilişki Evren ile Tanrı arasında görülmemektedir[46].

C. Tanımlama Biçimine Yapılan Eleştiriler

Teizm, Tanrı'nın varlığını iddia etmekle kalmamış, O'nu tanımlamaya çalışarak birtakım nitelikler atfetmiştir. Ancak Flew ve Findlay gibi ateistler de Tanrı'yı tanımlama da birtakım güçlüklerin ve çelişkilerin olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Findlay'e göre Tanrı'yı nitelendirme süreci (hayali olan) basit tanrı kavramının geliştirilmesiyle başlamıştır. Daha sonra bu kavrama birtakım eklemelerde bulunulmuş ve ona mantıki statü kazandırılmıştır. Mesela, Tanrı'nın varlığıyla ilgili sonsuzluk, aşılamazlık, birlik v.s. gibi zihinde varolan birtakım teorik zorunluluklar ileri sürülmüştür. O'na göre, Tanrı'nın yüce ve sonsuz olduğu söylenerek tapınma etkisini yitirmemesi ve diğer objelerle gölgelenmemesi sağlanmıştır. Tanrı'nın her şeyi kuşattığı ileri sürülerek, hiçbir şeyin kendi başına varolmadığı ve herşeyin varlığını ona borçlu olduğu tezi işlenmiştir. Hiçbir şeyin

---

46 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 17.

O'nsuz olamayacağı söylenmiş, karşıtının bulunmadığı iddia edilmiş ve birliği savunulmuştur. Tanrı'nın yokluğunun düşünülemediği, mahiyetinin kavranamadığı ve varlığının alternatifsiz olduğu belirtilmiştir. Findlay'e göre kendisinde varlığın ve özün aynı olduğu, bir varlık kavramının ortaya konmuş ve insanlara da bu şekilde inandırılmıştır[47].

Flew'a göre de Tanrı tanımlanırken minimum seviyede kalınmış gelebilecek eleştirilere set çekmek için de O'nun eşsiz olduğu ileri sürülmüştür[48]. Yani olumsuz nitelikler üzerinde durularak ateistin eleştirilerinden kaçınılmaya çalışılmıştır. Ancak Flew'a göre olumsuz mahiyetteki niteliklerle (görünmez, kavranamaz, hissedilemez v.s.) donatılmış bir Tanrı'nın da varolamayan bir varlıktan farkı olmayacaktır[49].

Yukardaki eleştirilere ilaveten ateistler, Tanrı'nın tanımlanmasında öncelikle teistlerin ölçü aldığı şeylerin neler olduğunu sormuşlardır. Bilindiği gibi Tanrı tanımlanırken ateistlere göre O, noksanlıklardan arındırılmış buna karşın yetkinliklerle yüceltilmiştir. Diğer bir deyişle ferdi olan bir varlığa, kişiselliğin ötesinde, bir takım genellemeler ya da soyutlamalar atfedilmiştir Ancak teizmin bu yöntemi ateistlerce reddedilmiştir. Çünkü onlara göre, yapılan genelleme ve soyutlamalar, bilimsel kanunların veya varsayımların özelliğidir. Dolayısıyla Tanrı gibi metafiziksel bir kavram hakkında yapılan genellemeler bir anlam ifade etmemektedir[50].

Teizm, Tanrı'yı tanımlarken veya O'nun hakkında konuşurken aynı anda pozitif ve negatif nitelikler atfetmiştir. Yani Tanrı hakkında olumlu ya da olumsuz biçimlerde ifadelerde bulunmuştur. Ancak ateistlere göre her iki yaklaşımın da çıkmazları vardır:

Birinci anlayışa göre yani olumsuz uslupla, Tanrı'nın ne olmadığı belirlenmekte ve dolayısıyla ne olduğunun anlaşılabileceği ileri sürülmektedir. Bu

---

47 Bk. J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 51-52.

48 Bk. Flew, *a.g.e.*, s. 28.

49 *A.e.*, s. 30; Daha fazla bilgi için bk. Tez metni. s. 51

50 Antony Flew, a.g.e., s. 32-3; Bk. Hepburn, a.g.e., s. 196; Paul Ziff, "About God", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London, 1962, s. 201-2.

yöntem Tanrı hakkında insanı *dini agnostisizme* götürmektedir[51]. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın ne olduğunu sadece Tanrı'nın bilmesi noktasına gelinmektedir.

İkinci anlayışta ise, yani Tanrı hakkında olumlu bir uslupla konuşma biçiminde, Tanrı'yı alabildiğince tanımlama ve insani terimlerle açıklama gayreti görülmektedir. Flew'a göre bu tutumun da aşırıya kaçması halinde *antropomorfizim* tehlikesi ortaya çıkmaktadır[52].

Nielsen'a göre Tanrı'nın tanımlanmasıyla ilgili olarak ortaya çıkan sıkıntıları aşmak için teistler tarafından ileri sürülen analoji ilkesi de çözüm olmamıştır. Çünkü O'na göre analoji de esas olan sembolik veya metaforik ifadelerdir[53]. Tanrı hakkında sembolik veya metaforik ifadelerin de bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü herhangi bir konuyla ilgili kıyas yapılabilmesi için o konuda gerçek ve olgusal durumların olması gerekir. Halbuki Tanrı'yla ilgili kavramlar ve nitelikler gerçek anlamdan ve olgusal içerikten yoksundur[54]. Dolayısıyla Nielsen'a göre Tanrı'yla ilgili olarak kullanılan sembolik ifadeler de anlamsız olacaktır[55].

E. Niteliklere Yöneltilen Eleştiriler

Tanrı'ya atfedilen niteliklerin eleştirisi de Tanrı kavramına karşı yöneltilen itirazlar içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Eleştiriler öncelikle niteliklerin anlamı, kendi içerisinde tutarlılığı ve evrende cereyan eden olaylarla uygunluğu üzerinde yoğunlaşmıştır.

Bilindiği gibi teizm, Tanrı'nın varlığından ve Tanrı'ya atfettiği niteliklerin gerçekliğinden (fonksiyonel olduğundan) kuşku duymamaktadır. Bu tutum da ateistlerin tepkilerini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı kavramını hayali bulan ve reddeden ateistler, Tanrı'ya atfedilen nitelikleri de anlamsız bulmuş ve reddetmişlerdir. Nitelikleri reddetmenin yanında onları teizmin anlayışına muhalif olarak, ya sembolik ya da aksiyolojik biçimlerde yorumlamışlardır.

---

51 Bk. McPherson, "Religion As The Inexpressible", s. 131.

52 Flew, *God and Philosophy*, s. 38.

53 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92.

54 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s.40-54

55 Bk. Nielsen, *a.g.e.*, s. 92.

Filozoflar Tanrı'ya atfedilen nitelikleri, genelde soyut ve somut olarak iki gruba ayırmışlardır. Birinci gruba Tanrı'nın "aşkınlığı, her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi, ezeli, yaratıcı, tinsel, kendi varlığının nedeni ve İlk neden olması gibi" gibi soyut olan nitelikler girmektedir. Teistik Tanrı anlayışını reddenler genelde bu nitelikler üzerinde durmuşlardır. Problematik buldukları, bu ve benzeri niteliklerin anlamını sorgulamışlardır. İkinci gruba da Tanrı'nın "Varlık, Zat, İyi, Merhametli v.s. gibi" somut olan, anlaşılmasında güçlük bulunmayan ve herkesin tatminkar olduğu nitelikleri girmektedir[56]. Bu tür nitelikler de pratikte eleştirilmiş ve tecrübi ölçüler esas alınarak reddedilmiştir.

MeselaFindlay'e göre nitelendirme, bir kavramın dış dünyadaki gerçek varoluşunu garantilemeye yetmemektedir. Tanrı'ya atfedilen nitelikler aksiyolojiktir. Zaten insanlar da Tanrı'dan ziyade nitelikler karşısında eğilmektedirler[57].

Antony Flew'a göre teistin Tanrı'ya atfettiği niteliklerin dış dünyayla (olgu dünyasıyla) hiçbir ilgisi yoktur. Hatta onlara ters düşmektedir. Yani Dünyada olup bitenler Tanrı'ya atfedilen niteliklerin fonksiyonel olmadığını kanıtlamakta, aksini ortaya koymaktadır. Bunların başında da kötülük problemi gelmektedir[58]. Ayrıca Flew'a göre varolan bir şey herhangi bir biçimde görülür, duyumlanır ve kavranılır olmalıdır. Halbuki teistlere göre Tanrı, görülmeyen, duyumlanmayan ve kavranamayandır. Flew bu noktada "görünmeyen, dokunulmayan ve hissedilmeyen bir Tanrı'yla, hayali olan veya hiç varolmayan bir tanrı arasındaki fark nedir?" diye sormaktadır[59]. Flew'a göre teist herşeye rağmen inancından vazgeçmemekte ve Tanrı'nın yokluğunu kabul etmemektedir. Buna karşın o, Tanrı'yı nitelendirmeye devam etmektedir. Ancak ateistler tarafından niteliklere karşıt olarak ileri sürülen her varsayım bu nitelikleri birer birer çürütmektedir[60]. Yine Flew'a göre Tanrı'nın *aşk, rahmet ve kudret* sıfatları da bir anlam ifade etmemektedir. Mesela dünyada görülen kötülüklerin varlığı düşünülmeden güçlü,

---

56 Paul Ziff, "About God", *Religious Experience and Truth*, s. 198.

57 Bk. Findlay, *a.g.e.*, s. 51.

58 Kötülük problemiyle ilgili olarak daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 160-170

59 Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophyical Theology*, s. 97.

60 Flew, ateistin iddialarından dolayı Tanrı'nın niteliklerinin birer birer yokolmasını (the death by a thousand qualifications) *erosion argumant* olarak adlandırmaktadır. Bk. *a.g.e.*, s. 97 ; Daha fazla bilgi için bk.Tez metni, s. 51-57

bilge ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varolduğu nasıl iddia edilebilecektir?[61]. Dünya'ya bakıldığında acı çeken, hastalıktan ölen çocuklar görülmektedir. Bu durum da, Flew'a göre Tanrı'nın sevgisi ve gücüyle çelişmektedir[62]. Paul Ziff de Tanrı'nın kudret sıfatını günümüzün fizik kanunları ile mukayese etmiş ve evrende "sınırların" varoluşunun her şeye gücü yeten varlık fikriyle çeliştiğini iddia etmiştir[63].

Tanrı'nın nitelikleri çeşitli gerekçelerle reddedildiği gibi bazan da teistik anlayıştan farklı olarak yorumlanmıştır. Daha önce görüldüğü gibi konatif yaklaşım, dini, ahlaki ilkelere indirgemiş ve dini önermeleri de ahlaki buyruklar olarak yorumlamıştır. Tanrı'ya atfedilen nitelikleri de moral değerler açısından açıklamaya çalışmıştır. Hatırlanacağı gibi Braithwaite dini ifadelerin ahlaki fonksiyona sahip olduğunu belirtmiş, ayrıca bunların belirli bir davranış biçimine ya da yaşam tarzına bağlılığı gösterdiklerini ifade etmiştir. Bu noktada Braithwaite, Tanrı'nın aşk olarak tanımlanmasını, kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını tercih etmesiyle açıklamıştır[64]. Tanrı'nın aşk niteliğini, insanın sevgisini sembolize edecek bir biçimde yorumlamıştır.

Ateistler tarafından Tanrı kavramına ve niteliklerine karşı yapılan eleştiriler karşılıksız kalmamıştır. Tanrı'ya inanan düşünürler de ateistleri eleştirmiş ve tutarsızlıklarına dikkat çekmişlerdir. Mesela daha önce görüldüğü gibi mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesi'ne karşılık 'eskatolojik doğrulamadan' bahsedilmiştir[65]. Ateizmin, Tanrı kavramını ve din dilini dışardan eleştirmesi yanlış bulunmuş, dilde 'anlamdan' ziyade 'kullanımı' ön plana çıkaran fonksiyonel tahlil anlayışı savunulmuştur. İlerde göreceğimiz gibi Tanrı kavramının bilinmesi konusunda teizmin geleneksel anlayışının yanında dini agnostisizm anlayışı ileri sürülmüştür. Bütün bunların yanında özellikle çağdaş protestan düşünürlerince Tanrı kavramının tekrar gözden geçirildiği ve teizmden farklı da olsa yeni yorumlar getirildiği görülmüştür.

---

61 Flew'a göre Tanrı gerçekten merhamet sahibi olsaydı kanser hastalığından ölen çocuklar olmayacaktı. Dolayısıyla hastalıktan ölen çocukların varlığı Tanrı'nın varlığını ve O'na atfedilen merhamet sıfatını çürütmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 160 v.d.

62 *A.e.*, s. 98-99.

63 Paul Ziff, *a.g.e.*, s. 201-2.

64 Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", s. 63.

65 Daha fazla bilgi için bk. Tez metni, s. 49

III. Tepki Olarak Dini Agnostisizm

Tanrı kavramı ile ilgili olarak ortaya çıkan problemlere ve pozitivistlerden gelen eleştirilere karşın bazı çevrelerde bir tür dini agnostisizm anlayışı gelişmiştir. Temeli Kant'a kadar uzanan bu görüşün yirminci yüzyıldaki temsilcisi Rudolf Otto olmuştur[66]. Çağdaş düşünürlerden Thomas McPherson da "Religion as The Inexpressible" adlı makalesinde bu anlayışı savunmuş ve pozitivizmle ilişkisini açıklamıştır[67].

Dini agnostisizme göre Tanrı hakkında bilgi elde etmek imkansızdır. Çünkü O'nun mahiyeti, kavrayış gücümüzün ve bilgimizin ötesindedir. O'nun tanımlanması ve tavsif edilmesi (İneffability) de mümkün değildir. Çünkü dini agnostisizme göre "bilmek" bir şeyi sınırlandırmak, onu bir duruma yerleştirmektir. Bilinen bir şey de sınırlanmak ve herhangi bir nesne gibi bir durum içerisinde olmak demektir. Tanrı da sınırsız olduğuna ve bir duruma yerleştirilemeyeceğine göre bilinemezdir. Bilinen bir şey Tanrı olmaktan çıkacaktır. Bu noktada Dini agnostiklere göre Tanrı'yı bildiğini iddia edenler O'nun hakkında sözlü olarak konuşan, önermeler ileri sürenler, aslında başka bir şey söylemeye çalışmaktadırlar. Çünkü onların vardıkları şey Tanrı değildir.

McPherson'a göre Tanrı'nın bilinememesi ve dile getirilememesi, O'nun varlığı hakkında herhangi bir şüphe olduğu anlamına gelmemektedir[68]. Bu anlamda agnostisizm zorunlu olarak negatif anlam taşımamaktadır. Yani bir insan Tanrı'nın varlığını bilebilir ve O'na inanabilir. Ancak Tanrı'nın varlığından emin olan bir insanın O'nun doğasını kavrayacak ve anlayacak yeterlilikte olmaması inancında bir çelişki doğurmaz[69]. Böyle bir anlayışı metafiziksel temeli olmayan dini anlayışlarla

---

66 Rudolf Otto, bu konuda *The Idea of The Holy* adlı eseri yazmıştır. Ayrıca Hamilton *The Philosophy of the Unconditioned* ve Mansel *The Limits of Religious Thought* adlı eserleriyle benzeri anlayışları savunmuşlardır. Daha fazla bilgi için bk. Thomas McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, Hutchınson and Co. Ltd., London, 1974, s. 23.

67 Thomas McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, ed.Antony Flew- Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1955, s. 131-143.

68 Thomas McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, s. 25.

69 *A.e.*, s. 25.

da karıştırmamak gerekir. Dolayısıyla dini agnostisizm mümkündür ve bir yaşam tarzı da olabilir.[70]

Dini agnostisizm, dinde en önemli şeyin '*dile getirilemeyen inanç unsuru*' yani Tanrı olduğunu belirterek teolojinin Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmiştir. Bu noktada McPherson pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri 'manasız' olarak değerlendirmelerini normal karşılamış ve teizme karşı düşmanca bir tavır olarak görmemiştir[71]. Hatta McPherson'a göre pozitivistler, teoloji dilindeki tutarsızlıklara dikkat çektiklerinden dolayı dine hizmette bulunmuşlar ve dine yeniden dönüşü sağlamışlardır. Çünkü onlar dinin, ifade edilemeyen sahaya ait olduğunu göstermişler rasyonelleştirme çalışmaları esnasında bir kenara bırakılan hayati unsuru tekrar keşfettirmişlerdir[72]. Dolayısıyla McPherson'a göre*teolojinin düşmanı* olan pozitivistler bir anlamda *dinin dostlarıdır*[73].

McPherson'a göre teoloji, Tanrı'yı tanımlamada ve kavramsal hale getirmede yetersiz kalmaya mahkumdur. Zaten insanların çoğu da teistik kanıtlardan dolayı Tanrı'ya inanmış değillerdir. Bu bir anlamda Tanrı'nın felsefi ve teolojik argümanların ötesinde olduğunu göstermektedir. Ancak Tanrı'nın argümanların ötesinde olması tecrübenin de ötesinde olduğu anlamına gelmez. Yani Tanrı tecrübenin, hissin ve duygunun konusudur. Her şeyden farklı olan Tanrı'yı huşu içerisinde tecrübe etmek de din de en önemli inanç unsurudur[74].

Ateistler, Otto ve McPherson'un ifade ettiği dini agnostisizm anlayışını da eleştirmişlerdir. Onlar tanımlanamayan ve kavranamayan bir Tanrı anlayışının nereye kadar savunulabileceğini sormuşlardır. Mesela Nielsen tanımlanamayan bir şeyin anlaşılmaz olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre bizler anlamlı olan şeyleri bilebiliriz. Açıklanamaz olan şeyi ise bilemeyiz. Dolayısıyla anlamlı bir şey olmayınca, tabiatıyla anlaşılacak bir şey de olmayacaktır[75]. Nielsen'a göre dini agnostisizm, dini ifadelerin gerçek ve sembolik olmak üzere iki türlü olduğunu

---

70 Thomas McPherson, *a.g.e.*, s. 22-23.

71 Thomas Mcpherson,"Religion as The Inexpressible", s. 139

72 *A.e.*, s. 139.

73 McPherson, *a.g.e.*, s. 141.

74 Thomas McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 134; Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Penguin Books, London, 1959, s. 19-25.

75 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92.

ortaya koymaktadır. Bu durumda da "gerçek ifade" (batın) ile "açıklanmış dini hakikat" (zahir) arasında bir tezat olacaktır. Dolayısıyla Nielsen'a göre Dini agnostisizm anlayışında bir çelişki vardır[76].

76 Nielsen, *a.e.*, s. 92.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KANITLARIN ELEŞTİRİSİ VE REDDİ

Teistler Tanrı'ya inanmakla kalmayıp varlığını da kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna karşın ateistler de Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla ileri sürülen bu kanıtları reddetmiş ve birtakım gerekçeler sıralayarak çürütmeye çalışmışlardır.

Teizmin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla ileri sürmüş olduğu ve ateistlerin büyük itirazlarına hedef olan geleneksel argümanları şunlardır:

a) Ontolojik Delil

b) Kozmolojik Delil

c) Teleolojik (Nizam ve Gaye) Delil

d) Dini tecrübe Delili

e) Ahlak Delili

Bu kanıtların ateistler tarafından nasıl reddedildiğine geçmeden önce kanıt problemiyle ilgili olarak teistler ve ateistler arasında geçen tartışmaları ele alabiliriz.

I. Kanıt Problemiyle İlgili Tartışmalar:

Teizmin Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürmüş olduğu kanıtlar ateistler tarafından tartışılmış, eleştirilmiş ve çürütülmeye çalışılmıştır. Esasen ateistler, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda teistleri kanıt getirmekle yükümlü görmüşler, Tanrı'nın varlığı aleyhinde de kötülük problemi hariç bir kanıt ileri sürmemişlerdir. Zaten kendileri de bu konuda kanıt getirme zorunluluğunu hissetmemişlerdir.

Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı konusunda teizm iddia sahibi olup, bu iddiasını da kanıtlamakla yükümlü olan taraftır[1].

Çağdaş felsefede ateistlerin Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt getirme istemine karşılık teistler arasında genelde iki yaklaşım görülmüştür. Swinburne, Hick ve Alston gibi filozoflar Tanrı'nın varlığı konusunda bir takım kanıtlar ileri sürmüşler veya en azından geleneksel kanıtları tekrar gündeme getirerek savunmuşlardır. Barth gibi protestan düşünürlerle, Plantinga gibi filozoflar Tanrı'ya inananların kanıt getirmekle yükümlü olmadığını hatta buna ihtiyaçları bulunmadığını belirtmişlerdir.

Filozoflar arasında kanıtlarla ilgili olarak değişik tartışmalar sözkonusu olmuştur. Bunların başında Tanrı'ya inanmada kanıtlara gereksinim olup olmadığı, kimin kanıt getirmekle yükümlü olduğu, insanlar üzerinde kanıtların etkisinin ne olduğu, inanmada veya inançsızlıkta bu kanıtların rolünün bulunup bulunmadığı tartışılmıştır.

A. Kanıtlara Duyulan İhtiyaç

Tanrı'nın varlığı konusunda teistlerin uzun uzadıya üzerinde durduğu kanıtlar sadece ateistlerin meydan okumaları karşısında ileri sürülmemiştir. Bu kanıtların ileri sürülmesinde teizm açısından çeşitli amaçlar bulunmaktadır[2]. Bunlardan birkaçını sıralayacak olursak:

Her şeyden önce teizm Tanrı'nın varlığı konusunda *rasyonel* olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Yani Tanrı inancı konusunda akli bir tutum içerisinde bulunduğunu, temelsiz konuşmadığını ve doğmatik bir tavır sergilemediğini ifade etmektedir[3].

Teistler inandıkları bir konuda (Tanrı'nın varlığı hususunda) emin olmak istemektedirler. Onlar bu kanıtları başkaları için ileri sürmemişlerdir. Çünkü bir şeye inanmak fikri açıdan rahatlığı garanti etmemektedir. Dolayısıyla teistler

---

1 Antony Flew, *God, Freedom, and Immortality*, s. 14; Kai Nielsen, *Philosophy And Atheism*, s. 14.

2 Geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14-21.

3 Geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği" *İslami Araştırmalar*, sayı: 2, Ekim 1986, s.12-21

içlerindeki olası kuşkuları gidermek amacını da gütmüşlerdir. Aslında bu kanıtlar bir anlamda inancın pozitif biçimde sorgulanması olarak da değerlendirilebilir.

Teistler bu kanıtları ileri sürmekle (entellektüel seviyede) dünyaya nasıl baktıklarını ve onu nasıl yorumladıklarını da açıklamış olmaktadırlar. Bir anlamda teist, yaşama ve evrene nasıl baktığını önermeler halinde dile getirmiştir. Bu durum özellikle "kozmolojik" "gaye ve nizam" ve "dini tecrübe" kanıtında açıkça görülmektedir.

Ateist ise kanıtlara karşı çıkarken sadece felsefi bir eleştiri gayesi gütmemiş, teist gibi, o da dünyayı nasıl gördüğünün ipuçlarını vermiştir. Ayrıca ateist, teist tarafından ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmakla ateizmini temellendirmeye çalışmıştır. En azından teistin dünya görüşünü yanlışlamaya ve aksini göstermeye gayret göstermiştir. Bunların yanında ateistlerin teizme bağımlı olmayan ve Tanrısız bir dünya yorumu oluşturmaya yönelik tezleri de olmuştur[4]. Ancak bu tezler teizm açısından entellektüel seviyede yeterli olmamış felsefi tartışmalara girememiştir. Sonuç itibariyle ateist, teistin iddialarını dikkate almak ve karşılamak zorunluluğunu hissetmiştir.

B.Kanıtların Rolü

Sıradan bir insanın Tanrı'ya olan inancında veya inançsızlığında sonuç itibariyle kanıtların rolü tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki genel kanaate göre kanıtlar felsefi tartışmaların ötesinde, pratik olarak sıradan insanlar için ilk planda büyük önem arzetmemektedir. Mesela Tanrı'nın varlığına inanan insanların büyük bölümü felsefi veya teolojik eserlerde ileri sürülen bu kanıtların en azından bir kısmıyla ciddi olarak karşılaşmadan tercihini yapmış ve kararını vermiştir[5]. Yine ateistlerin büyük bir kısmı da kanıtlarla veya onlara karşı ileri sürülen karşıt tezlerle ciddi biçimde hesaplaşmadan tercihini yapmış ve yaşam biçimini öylece oluşturmuştur. Hatta felsefi çevrelerin dışındaki ateistlerin büyük çoğunluğu çeşitli psikolojik ve pratik gerekçelerden dolayı bir anda kendisini Tanrı'nın karşısında hissetmiş veya kendisini olumsuz bir tutum içerisinde bulmuştur. Ancak Tanrı'nın

---

4 Daha geniş bilgi için bk. Tez metni, s.26-31

5 Bununla birlikte Tanrı'nın varlığına inanan insanların önemli bir kısmı felsefi eserlerde formüle edildiği biçimde olmasa da evrenin düzeninden ve estetiğinden hareketle Tanrı'ya olan inançlarını güçlendirmektedirler.

varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen kanıtların veya yapılan eleştirilerin sıradan insanlar için problem olmaması onların teorik değerini gölgelemez. En azından bu kanıtlara ilgisiz kalmak veya onlara önem atfetmemek, teizmin veya ateizmin temelsiz olduğu anlamına gelmemektedir. İlerde görülebileceği gibi çeşitli dönemlerde farklı düşünürler kanıtlar üzerinde uzun uzadıya durmuş ve Tanrı konusunda bu kanıtlara değinmeden geçememiştir.

C. Kanıtların Gerekliliği

Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda gerek teizmin içinden gerekse dışından çeşitli düşünceler ortaya çıkmıştır. Teizmin içerisinde özellikle mistik eğilimli düşünürlerce dinde aklın rolünün olmadığı iddia edilmiş ve felsefenin rasyonel yaklaşımına sıcak bakılmamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için rasyonel kanıtlara gerek olmadığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşım teolojik çevrelerde akıl-vahiy ikileminin oluşmasına neden olmuştur. Bu da teistlerin kanıtların gerekliliği konusunda aynı fikri paylaşmadığını göstermektedir. Hatta bazılarına göre böyle uğraşılar sonucunda faydadan ziyade zarar görülmektedir. Karl Barth ekolüne mensup fideistlerin[6] ve Tillich gibi diğer çağdaş protestan düşünürlerin eğilimleri bu yönde olmuştur. Mesela Paul Tillich'e göre böyle bir uğraşı içerisinde olmak yani Tanrı'nın varlığını teorik seviyede kanıtlamaya çalışmak bir tür ateizmdir. Çünkü O'na göre Tanrı'nın varlığı, herhangi bir madde gibi, şurada veya burada kanıtlanabilecek türden bir varlık değildir[7].

Ateist olsun veya olmasın, bazı düşünürler inancın akıl dışı olduğunu iddia etmiş veya aklın rolünün bu konuda olamayacağını savunmuştur. Bilindiği gibi bu tutumun önde gelen savunucuları Hume ve Kant olmuştur. Bu düşünürler spekülatif teolojiye de imkan tanımamıştır[8]. Kanıtların, özgür karar verme durumunu ortadan kaldırdığı için, dinin ruhuna aykırı olduğu söylenmiştir. Çünkü bu anlayışa göre kanıtın olduğu yerde karar verme durumu olmayacaktır. Bu noktada bazı çevreler Hume'un ve Kant'ın, kanıtlarla ilgili eleştirilerini teolojiye yapılmış bir katkı olarak değerlendirmişlerdir. Daha önce gördüğümüz gibi

---

6 Bk., A. N. Prior, "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 1-11.

7 Bk., Paul Tillich, *Theology of Culture*, s. 5.

8 Bk. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. çev. N. Kemp Smith, Macmillan Press Ltd., London, 1982, A- 594/B-622; A-595/B-623, s. 501-3.

McPherson da mantıkçı pozitivizmin teolojiyi ve metafiziği eleştirmesiyle dine katkıda bulunduğunu söylemiştir[9].

Çağdaş felsefede kanıtların gerekliliği konusunda ilginç bir yaklaşım da Plantinga'dan gelmiştir. Plantinga'ya göre Tanrı'nın varlığı konusunda ateistlerin kanıt istemelerinin (buna evidentialist challenge adını vermektedir) temelinde teistlerin klasik, temelci (foundationalist) anlayışları yatmaktadır. Plantinga'ya göre klasik foundationalist anlayış, Tanrı inancını temel bir inanç olarak (basic belief), sanki duyumlara ve tecrübi teste apaçık bir biçimde düşünmüştür. Ancak bu anlayış da ateistlerin, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak elde tatminkar (tecrübi) kanıt bulunmadığı ve dolayısıyla Tanrı inancının irrasyonel olduğu biçimindeki eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Ayrıca O'na göre geleneksel tutum yüzünden teistler gerek epistemelojik ve gerekse ahlaki açıdan başarısızlıkla suçlanmışlardır. Plantinga'ya göre Tanrı inancı elbetteki temel bir inançtır. Ancak herhangi bir kanıt ya da argüman tarafından desteklenmiş olması gibi bir zorunluluktan söz edilemez[10].

D. Kanıtların Kabulü

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya çürütmek amacıyla ileri sürülen argümanlar her iki kesimden de eşit derecede kabul görmemiştir. Teistler kendi aralarında kanıtların yöntemleri konusunda anlaşmazlığa düşmüştür. Bir kısmı belirli kanıtlara ağırlık verirken diğerlerine soğuk bakabilmiştir. Mesela, Thomas Aquinas ilerde görüleceği gibi ontolojik kanıtı eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Yine birçok teolog da dini tecrübe kanıtıyla Tanrı'nın varlığının ispatlanabileceğine ihtimal vermemiştir. Bazı teistler de ateistlerin itirazları karşısında ya kanıtların tümünü reddetmiş ya da değişik biçimde onları tekrar kurmayı denemiştir. Mesela

---

9 Bk., Thomas Mcpherson,"Religion as The Inexpressible", s. 139.

10 Plantinga'ya göre mesela kutsal kitap okunduğunda insanlar, Tanrı'nın sanki kendilerine konuştuğunu hissederler. Günah işlerken kurtuluşu ümit eder ve affa ihtiyaçları olduğunu düşünürler. Bu gibi durumlar pekala Tanrı inancı için rasyonel temel oluşturabilir. Kısacası Plantinga'ya göre klasik foundationalist anlayış bir kenara bırakılırsa en azından ateistlerin, teistlere karşı kanıt konsunda meydan okumalarına imkan tanınmayacaktır. Daha geniş bilgi için bk. Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga ve N. Wolterstorff, Üni. of Notre Dame Press, İndiana, 1983, s. 78-90; Parsons, *God and the Burden of Proof*, s. 31-49.

J.S. Mill kötülük problemi karşısında Tanrı anlayışında dahi teizmin temel yorumundan ayrılabilmiş ve gücü sınırlı bir Tanrı anlayışını savunmuştur[11].

Kanıtların kabulü konusunda teistlerin kendi aralarında göstermiş oldukları farklılıklar bir tarafa, karşı taraftaki bütün ateistlerin de kanıtlarla uğraştığını söylemek zordur. Mesela ateist olmakla birlikte kanıtlara ilgisiz kalanlar vardır. Daha önce de belirtildiği gibi her ateist teorik seviyede bu işle meşgul olmamakta idi. Mesela mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımı bu biçimdedir. Daha önce görüldüğü gibi Onlar, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtların lehinde veya aleyhinde dahi konuşmaya karşı çıkmıştır. Çünkü Onlara göre böyle bir uğraşı anlamsızdır[12]. Ancak kanıtlar konusunda ve teizmin temel önermeleri hakkında gösterilen ilgisizlik doğmatizm olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla dogmatizmden kaçınmak için şöyle ya da böyle, ateistlerin çoğu teizmin herhangi bir ilkesine eleştirel yaklaşmışlar, onları ele alıp tartışmışlardır.

E. Kanıtların Gücü

Kanıtlarla ilgili bir problem de felsefenin Tanrı'nın varlığını nasıl kanıtlayabileceği tartışması olmuştur. Diğer bir deyişle kanıtların, Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayabilip kanıtlayamayacağıdır. Mesela, ontolojik kanıtın eleştirisinde göreceğimiz Smart bu konuda olumsuz düşünmektedir. Ona göre teistin yaptığı gibi üç beş satırdan başlayarak birkaç sayfada biten argümanlarla Tanrı'nın varlığı gibi çok büyük bir sonuca ulaşmak biraz tuhaf gözükmektedir. Özellikle Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispat amacıyla ileri sürdüğü ve üç sayfada özetlediği "Beş Yol"a dikkat çeken Smart, ileri sürülen kanıtların tersine çevrilebildiğine ve bu kanıtların çürütülmesiyle başlangıçta ümit edilen sonucun aksinin elde edilebileceğine de işaret etmektedir[13]. Buna benzer bir karşı eleştiri de A.C.A. Rainer'den gelmiştir. İlerde görüleceği gibi Findlay Smart'la birlikte ontolojik kanıtı reddetmiş aksine bir tür ontolojik ateizm kurmaya çalışmıştır. İşte

---

11 Mill, Tanrı'yı bütün kötülüklerin üstesinde gelebilecek güçte görmemiştir. Aksi takdirde ona göre, kötülüklerin varlığıyla, her şeye gücü yeten bir Tanrı anlayışını bağdaştırmak mümkün olmayacaktır. Bk. John Stuart Mill, *Theism*, s. 36 ve 54.

12 Geniş bilgi için bk. Tez metni, s. 37

13 J.J.C. Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophycal Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, London, 1958, s. 28-29.

bu noktada Findlay'in ontolojik ateizmini eleştiren Rainer, Findlay'in tek bir sayfalık felsefi analizle Tanrı terimini anlamsız göstermesini sürpriz olarak değerlendirmiştir[14].

Felsefeyi mantığa indirgeyen filozoflar da Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen felsefi kanıtların gücü konusunda kuşku duymuşlardır. Mesela, Smart'a göre *felsefe*, bilimin, tarihin, ahlakın, hukukun, dinin ve teolojinin *kavramlarının mantıki araştırımıdır*. Dolayısıyla felsefenin Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini düşünmek veya ümit etmek bir yanılgıdır. Ancak teolojik ve dini kavramların analizi ve aydınlatılması felsefe açısından birer hareket sahası olabilmektedir. Smart'a göre felsefe, evren hakkında bilimsel metodlarla elde edilemeyen engin hakikatların keşfedildiği bir bilim dalı da değildir. Felsefeyi, bilim ve ahlak karşısında olduğu kadar teoloji karşısında da tarafsız gören Smart, mantığın da, teoloji veya metafiziğin hizmetine verilmesine karşı çıkmıştır[15]. Smart felsefi açıdan geleneksel kanıtların kabul edilmesinin veya savunulmasının Tanrı'nın varlığını garanti etmediğini düşünmüştür. Buna karşın bu kanıtların eleştirilmesini veya çürütülmüş olmasını da Tanrı'nın yokluğu için yeterli görmemiştir[16].

F. Kanıtların Ele Alınma Biçimi

Teistlere göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili tatminkar bir sonuca ulaşmak için ileri sürülen kanıtlar tek tek değilde bütünlük içerisinde ele alınmalıdır. Böylece kanıtların daha etkili ve anlamlı olmaları sağlanmış olacaktır. Mesela, Swinburne'e göre teistlerin ileri sürdüğü kanıtlar bütünlük halinde ele alınır ve değerlendirilirse Tanrı'nın varlığı daha iyi anlaşılmış olacaktır[17]. Buna karşın Swinburne'e göre kanıtların yalnız bir tanesinin ele alınarak zayıf yönlerine işaret edilmesi ve Tanrı'nın varlığı hakkında olumsuz karara varılması uygun değildir. O'na göre bir tek kanıtın zayıf yönleri dikkate alınarak diğerleri hakkında da genellemeye gitmek

---

14 A.C.A. Rainer, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 69.

15 J.J.C. Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 12-13.

16 *A.e.*, 28-29.

17 Swinburne, *The Existence of God*, s. 13-14.

yanlış olacaktır. Sonuçta swinburne'e göre kanıtları bütünlük içerisinde düşünmeden, bir veya birkaç kanıtın eleştirisinden hareketle Tanrı'nın yokluğuna gitmek tutarsızlıktır[18].

Antony Flew, kanıtların tümünün mantıken yanlış olduğunu ve herhangi bir şeyi doğrulamadığını iddia ederek, bazı kanıtların sanki iyi iş yapıyormuş gibi gösterilmesine karşı çıkmıştır. Teistlerce ileri sürülen kanıtları altı delik kovaya benzeten Flew, kovanın akan bir deliğinin olması ile on deliğinin olmasının aynı şey olduğunu söylemiştir. Çünkü Flew'a göre altı delik kovanın su tutmayacağı kesindir. Dolayısıyla Flew için başarısız kanıtların sayısı (çokluğu) önemli değildir. Sonuçta o'na göre kanıtlar herhangi bir varlığa işaret etmemektedir. Hatta Flew'a göre kanıtlar, Tanrı'nın varlığından ziyade onu ileri sürenlerin zayıflığını göstermektedir[19].

MacIntyre'a göre de teistlerin ileri sürdüğü ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlar birtakım mantıksal yanlışlıkları (logical flaws, fallacious) içermenin yanı sıra sonuç itibariyle de Hristiyanlığın Tanrı'sını kanıtlamaktan uzaktır. Çünkü bu kanıtlar dinin Tanrı'sıyla (İsa'yla) ilgili değildir. Sadece birtakım ilkeleri ve önermeleri içermekte ve onları temellendirmeye çalışmaktadırlar[20].

II. Ontolojik Kanıtın Reddi

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla ileri sürülen ve filozoflarca tartışılan en ciddi kanıt ontolojik kanıttır. Tanrı'nın varlığını, yine Tanrı kavramının tahlilinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. "Mükemmel Varlık" veya "Zorunlu Varlık" gibi kavramları kendisine çıkış noktası olarak alması nedeniyle diğer kanıtlardan ayrılmıştır. Çağımızda da savunucuları bulunan Ontolojik kanıta tarihte ve günümüzde ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden hareketle Smart ve Findlay gibi filozoflar bir tür ontolojik ateizm kurmuşlar, teizmin ontolojik kanıtla ilgili önermelerini çürütmeye çalışmışlardır.

---

18 *A.e.*, s. 13.

19 Flew, *God and Philosophy*, s. 63 ve 167.

20 Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press Ltd. London, 1959, s. 63-65.

A. Ontolojik Kanıt

Metafiziğin bir branşı olan 'Ontoloji' Yunanca "On to: Varlık" ve "Logos: Bilgi" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmektedir. Birleşik bir kavram olarak "ontoloji" varlık bilgisi veya varlık nazariyesi demektir. 18. yüzyıl filozoflarından Christian Wolfilk defa bu kavramı felsefi sistemlere karşılık olarak kullanmıştır. Kant ise bu kavramdan hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlama ile ilgili felsefi bir kanıtın adı olarak ilk defa "ontolojik kanıttan" sözetmiştir[21].

Ontolojik kanıt ilk olarak 11. yüzyılda St. Anselm (1033-1109) tarafından *Proslogion* adlı eserinde işlenmiş[22] ve yine Anselm'in, çağındaki eleştirilere cevap olarak yazdığı *Reply to Ganilo*'da da yer almıştır. Orta çağda St. Thomas Aquinas'ın eleştirisi[23] ile birlikte bir süre kozmolojik kanıtın gölgesinde kalan ontolojik kanıt, 17. yüzyılda Descartes (1596-1650) tarafından tekrar ve daha güçlü olarak felsefi çevrelerin dikkatine sunulmuştur[24]. Felsefi tartışmalar da Descartes'ın formüle ettiği biçim üzerinde yoğunlaşmıştır.

Spinoza ve Leibniz'in de ele aldığı ve canlılık kazandırdığı kanıt, geleneksel teizmi ve iddialarını reddeden Kant (1724-1804) tarafından *Saf aklın Eleştirisi* adlı eserinde şiddetli tenkide tabii tutulmuş[25] ve etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Kant'tan önce St. Anselm'in çağdaşı Gaulino ve Descartes'ın çağdaşı Gassendi tarafından da eleştirilen delil modern zamanlarda Charles Hartshorne ve Norman Malcolm tarafından tekrar işlenmiş ve önemine dikkat çekilmiştir. Çağdaş İngiliz filozoflarından Alvin Plantinga'nın çalışmalarıyla da son yıllarda Ontolojik kanıt üzerinde ilgi yoğunlaşmış ve tartışmalar yeni boyutlar kazanarak devam etmiştir[26].

---

21 Alasdair MacIntyre, "Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan İnc., New York, 1972, c. 5, s. 542-3; Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII., s. 287.

22 St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion*, ed. Patrick Sherry, London, 1987, s. 43-45.

23 Bk., Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, c.II.(Ia. II/I), ing. çev. Timothy McDermott O.P.,Eyre and Spottiswoode limited, U.K., 1977, s. 5-7.

24 Rene Descartes, *A Discourse on Method*, J.M.Dent & Sons Ltd., London, 1949, s.120 126

25 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. çev. N. Kemp Smith, Macmillan Press Ltd., London, 1982, (A- 594/B-622; A-595/B-623) s. 501-3

26 Bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1975, s. 89-112; Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", s. 287-318; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 22-31; John Hick, "Ontological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan İnc., New York,

Anselm, Tanrı kavramının analizinden hareket ederek sadece inanç yoluyla değil, akıl yoluyla da Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Tanrı'yı, "Kendisinden daha mükemmeli kavranamayan Varlık" olarak tanımlamış ve Tanrı'nın varlığını inkar edenlerde dahi bu mükemmel varlık fikrinin olduğunu iddia etmiştir. Mükemmel Varlık kavramını bir adım daha ileri götüren Anselm, sadece zihinde varolan mükemmel varlık kavramının düşünülemeyeceğini, bu kavramın özelliği gereği zihinde varolmakla kalmayıp gerçekte de varolduğunu iddia etmiştir[27]. Böylece 'mükemmelliğin dış dünyada zorunlu olarak varlığı gerektirdiği' biçimindeki ontolojik kanıtın özünü kurmuştur.

Tanrı kavramını, insan zihninde ki matematik bir kavram kadar açık ve seçik bulan Descartes, varlığın bir yetkinlik sıfatı olduğunu düşünmüş, "varolmanın" da Tanrı'nın, yani en yetkin varlığın bir niteliği olduğunu ileri sürmüştür.

Descartes'e göre,

1) Zihnimizde en yüce derecede yetkinliğe sahip bir varlık fikrini taşımaktayız.

2) Mükemmellik vasıflarından birinden yoksun olan bir varlık, en yüce derecede yetkinliğe sahip olamaz.

3) Tanrı'nın, en yüce derecede yetkinliğe sahip varlığın, mükemmellik vasıflarından birinden yoksun olduğunu düşünmek çelişki doğurur.

4) Varlık, bir yetkinlik niteliğidir.

5) Varlıktan yoksun olmak yetkinlikten yoksun olmak demektir.

Dolayısıyla:

6) En yetkin olan Tanrı'nın varlıktan yoksun olacağını düşünmek çelişki doğuracaktır.

7) Tanrı'nın varolması Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

1972, c.5, s. 538-9, *Philosophy of Religion*, s. 15-20; J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 41-63.

27 St. Anselm, "Proslogion", s. 43-45.

Sonuçta:

8) Tanrı gerçek anlamda vardır[28].

Descartes'e göre zihnimizdeki en yetkin varlık fikrinin bulunması da Tanrı'nın varlığının bir ispatıdır. Çünkü kendi doğamızdan ve çevremizden böyle bir fikre ulaşmak mümkün değildir. Tanrı, kalplerimize kendi mührünü basmış ve en yetkin varlık kavramını yerleştirmiştir[29].

Norman Malcolm ise Anselm'den esinlenerek Tanrı'nın varlığının mantıken zorunlu olduğunu iddia etmiş, varlığının yanında kudret, ilim v.s. gibi diğer niteliklerini de zorunlu saymıştır[30].

B. Ontolojik Kanıtın Eleştirisi

Ontolojik kanıta ilk itiraz[31] Anselm'in çağdaşı *Gaunilo*'dan gelmiştir. Gaunilo, ontolojik kanıtta kullanılan mantığın, 'en büyük ada' veya 'en yüksek dağ' gibi bazı saçma şeylerin varlığını kanıtlamak için de kullanılabileceğini belirtmiş ve bu tür şeylerin de hem zihinde hem de realite de kendilerinden daha büyüğü kavranamayan mükemmel varlıklar olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir[32]. Anselm ise Gaunilo'yu kendisini yanlış anlamakla itham etmiş "kendisinden daha küçüğü veya büyüğü bulunabilecek mükemmel ada" ile "Tanrı fikrinin" karıştırılmasını uygun görmemiştir[33].

---

28 Descartes, *A Discourse on Method*, 120-126

29 Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 25.

30 Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", s. 305-9.

31 Teistik kanıtlara yapılan eleştirileri zorunlu olarak ateistik saymak doğru değildir. Tanrı'ya inanan bazı filozoflarca da her hangi bir kanıtın yöntemi veya biçimi eleştiri konusu olabilmiştir. Kanıtın varmak istediği sonucun paylaşılması, kanıtın yöntemiyle ilgili felsefi tahlil ve tenkidin yapılmayacağı anlamına gelmemektedir. Ateist olmadığı halde teistik kanıtları eleştirenlerin varlığı ise ayrı bir konudur. Bunların en güzel örnekleri Hume ve Kant'dır. Dolayısıyla teistik kanıtların spekülatif eleştirisi ile Tanrı inancını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Mesela Orta Çağ'daki meşhur Hristiyan filozofu Thomas Aquinas, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla "beş yol" adında kanıtları ileri sürerken ontolojik kanıtı eleştirmiş ve önemli görmemiştir. Bk., Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, c.II.(Ia. II/I), s. 5-7.

32 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 89-90.

33 *A.e.*, s. 90-91.

Descartes'ın çağdaşı *Gassendi* de ontolojik kanıtı eleştirmiş ve daha sonraları Kant'ın daha güçlü olarak formüle edeceği varlığın sıfat olamayacağı itirazında bulunmuştur[34].

1. Kant'ın Itirazları

Ontolojik delile karşı yöneltilen en önemli ve en güçlü itiraz *Kant'tan* gelmiştir. Kant'ın eleştirisi ontolojik ateizmin de temelini oluşturmuştur. *Critique of Pure Reason* adlı eserinde ontolojik kanıtın imkansızlığından bahseden Kant, eleştirilerini iki aşamada sergilemiştir:

Ontolojik kanıtta "varlık", Tanrı'nın zorunlu bir niteliği olarak ileri sürülmüş ve varolmayan en mükemmel Tanrı kavramının çelişki doğuracağı iddia edilmiştir. Kant ise önce Tanrı kavramının kabul edilip daha sonra varlığının veya kudretinin inkar edilmesinin çelişki olacağını kabul etmekle birlikte, Tanrı kavramının tamamen inkar edilmesiyle birlikte Tanrı'nın bütün niteliklerinin de ortadan kalkacağını belirterek bu durumda bir çelişki görülmeyeceğini ifade etmiştir[35]. 'Tanrı vardır' veya 'üçgen üç açıya sahiptir' gibi önermeler Kant'a göre "hükümler" olup, reel olarak varolan nesnelerden ve onların varlıklarından çıkarılmış değillerdir. Ancak "hükümlerin şartsız zorunluluğu" ile "nesnelerin mutlak zorunluluğu" farklı şeylerdir. Çünkü hükmün mutlak zorunluluğu, sadece nesnenin ya da hükümdeki yüklemin koşullu bir zorunluluğudur. Bu da şu demektir: Eğer üçgen varsa üç açının zorunluluğundan bahsedebiliriz. Ya da Mutlak Zorunlu Varlık kavramını kabul edersek, o zaman niteliklerini konuşabiliriz. Dolayısıyla Kant'a göre gerek üçgenin ve gerekse Tanrı'nın varlığı, inkar edildiği anda üçgenin açılarını veya Tanrı'nın niteliklerini tartışmanın bir anlamı kalmayacaktır[36].

İkinci olarak Kant, 'Tanrı vardır' önermesini analitik ve dolayısıyla totoloji olarak değerlendirmekte, analitik bir önermeden de sentetik bir önermeye geçişi uygun bulmamaktadır. Çünkü Kant'a göre "varlık", gerçek bir yüklem değildir. Bir nesnenin varlığını iddia etmekle o nesnenin kavramına yeni bir şey ilave edilmiş

---

34 Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", s. 299.

35 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 594/B-622; A-595/B-623) s. 501-3.

36 *A.e.*, s. 502.

olunmaz[37]. Dolayısıyla "varlık" bir fikrin bariz niteliği olmadığı için, sözkonusu önermede varlık, Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem değildir. Bu durumda Tanrı fikri ile varlık arasında zorunlu bir ilişki yoktur[38].

Kant'a göre 'Tanrı vardır' önermesindeki yüklem, sadece *gramatik* olmayıp gerçek bir yüklem olsaydı, Tanrı kavramının tanımlanmasında bir işlevi olabilecek ve böylece de Tanrı'nın varlığı analitik bir gerçek olacaktı. Ancak varoluşsal önermelerin sentetik olması durumu olgusal açıdan, doğru ya da yanlıştır. Sadece tanımda kalan bir kural değildir[39]. Diğer bir deyişle Tanrı kavramının bulunuşu Tanrı'nın varlığını garantilememektedir[40].

Kant'ın yukardaki itirazları, özellikle varlığın yüklem olmadığı görüşü oldukça etkili olmuş ilerde görüleceği gibi çağdaş felsefede de savunucularını bulmuştur.

Tarihi eleştirisi ile birlikte ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız ontolojik kanıt çağımızda da tartışılmıştır. Kant'ın eleştirileri günümüzde Smart ve Findlay tarafından tekrar edilmiş ve bir tür ontolojik ateizm kurulmaya çalışılmıştır.

2. Smart'ın Ontolojik Ateizmi

Smart'a göre, ontolojik kanıtın gerçekte hiçbir olgusal önermesi yoktur. Sadece Tanrı'nın varlığını yalanlamada çelişki olacağını ileri sürmektedir.

Bir kavramın kendisinden hareketle o kavramın genişletilmesinin doğru olamayacağını iddia eden Smart, Descartes'in tutumunu mantıken yanlış olarak değerlendirmiştir. Smart'a göre *tanımlar kendi başlarına çıkarsamalar için yeterli değildir*. Bir şeyin varolduğunu söyledikten sonra, onun şu veya bu özelliğini sıralamak yanlıştır. Kant'ın varlığın sıfat olmadığı itirazını tekrarlayan Smart, bununla ilgili olarak '*evcil kaplan*' örneğini vermektedir. Smart'a göre "evcil kaplanlar hırlar" dediğimizde evcil kaplanlar hakkında birşeyler söylemiş olmaktayız. Çünkü hırlamak kaplanların bir özelliğidir. Ancak "evcil kaplanlar var"

---

37 *A.e.*, s. 504.

38 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 28.

39 John Hick, "Ontological Argument for the Existence of God", s. 539.

40 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 44.

dediğimizde ise evcil kaplanlar hakkında yeni birşey söylemiş olmamaktayız. Sadece kaplanların bulunduğunu ifade etmekteyiz[41].

Smart'a göre ontolojik kanıttaki hata " Mükemmel Varlık vardır" önermesinde ki "varlık" yükleminin "Mükemmel Varlık sever" cümlesindeki "sevmek" yüklemi gibi bir sıfat olarak ele alınmış olmasıdır. Halbuki 'Mükemmel Varlık vardır' cümlesindeki varlık yüklemi, bizleri kavramsal dünyanın dışına taşırmaktadır. Bu da mükemmel varlığın mevcudiyetini bizlere garanti etmemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını inkar etmek mantiki bir çelişki doğurmamaktadır[42].

Smart'a göre Descartes, matematikçi olduğu için üçgen tanımından hareketle birtakım sonuçlara varmıştır. Ancak bu matematiğin sembollerle oynanan bir çeşit mahza oyun olduğunu göstermektedir. Halbuki geometri, dış dünyadaki gerçek bir varlığın kanıtı için yeterli bir model değildir[43].

3. Findlay'in Ontolojik Ateizmi

Smart'ın yanın da ontolojik kanıt'a karşı ciddi eleştiri getirenlerden birisi de *Findlay'dir*. Eleştirileri de G.E. Huge tarafından bir tür ontolojik ateizm olarak değerlendirilmiştir[44].

Findlay, ontolojik kanıtta ileri sürülen "Tanrı'nın varlığı zorunludur" iddiasını reddetmiştir. Çünkü Findlay'e göre 'zorunlu varlık' kavramı yanlıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı mantıken imkansızdır. Böyle bir varlıkla ilgili akli kanıttan veya zorunluluktan da sözedilemez. Findlay'e göre soyutlamalarla somut bir varlık arasında köprü inşa etmek imkansızdır. Tanrı'nın varlığı ve varlığı ile ilgili kanıtlar zihindeki birtakım yasalardan (düşünce zorunluluklarından) ya da 'tecrübe olgularından' hareketle temellendirilemez[45].

---

41 Smart, "The Existence of God", s. 32.

42 *A.e.*, s. 34.

43 *A.e.*, s. 32-35.

44 G.E. Hughes, "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 66.

45 J.N.Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958 s. 47.

Tanrı'nın varlığının sadece tatminkar bir *dini tutum içerisinde* kavranabileceğini söyleyen Findlay[46], bunun da herhangi bir şeyi kanıtlamadığını ve Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaya yeterli olmadığını iddia etmektedir:

Findlay'e göre Tanrı'nın varlığı teistik çerçevede zorunludur. Diğer bir deyişle teistik konuşulmaya karar verildiğinde zorunlu hale gelmektedir. Bu da pek çok kişiyi mutlu edebilir. Ancak Findlay'e göre zorunluluk sadece önermelerde vardır. Önermelerdeki zorunluluk da kelimelerin kullanılışını yansıtmaktadır[47].

Görüldüğü gibi Tanrı'nın varlığının teistik açıdan zorunlu olduğunu, buna karşın düşünce açısından zorunlu olmadığını söyleyen Findlay, Tanrı inancının temelinde yatan şeyin de dini his ve duygular olduğunu belirtmektedir[48]:

Orta Çağ'da basit Tanrı anlayışının teologlarca formüle edildiğini iddia eden Findlay yine bu teologların Tanrı kavramını geliştirdiğini ve mantıki statüye kavuşturduklarını da ifade etmektedir. Mesela teologlar öncelikle Tanrılık portresine ilavelerde bulunmuşlar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili zihinde birtakım teorik zorunluluklar ileri sürmüşlerdir. Tanrı'nın aşılmaz ve sonsuz olduğu öğretilmiş tapınma etkisini yitirmemesi ve diğer objelerle gölgelenmemesi sağlanmıştır. Her şeyi kuşattığı ileri sürülerek hiç bir şeyin kendi başına varolmadığı ve herşeyin varlığını ona borçlu olduğu işlenmiştir. Hiçbir şeyin onsuz olamayacağı söylenmiş, karşıtının bulunmadığı iddia edilmiş ve tek olduğu belirtilmiştir. Yokluğunun düşünülemediği, varlığının kavranamadığı ve alternatifsiz olduğu iddia edilmiştir. Öyle bir noktaya gelindiğinde kendisinde öz ve varlığın aynı olduğu bir varlık düşüncesinin ortaya konduğu görülmüş ve insanların bu kavrama inandırılması sağlanmıştır[49].

---

46 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?" s. 48.

47 *A.e.*, s. 54.

48 Findlay, *a.e.* s. 48-55; Daha önce gördüğümüz gibi Findlay'e göre dini duygunun temelinde herhangi bir objeye, aşılmaz büyüklük isnat etmek ve onun yüce olduğunu varsaymak yatmaktadır. O'na göre taşların ve ağaçların da sıradan şeyler olduğu düşünülmez ve olağanüstü güce sahip oldukları varsayılırsa yüceltilmeleri ve önlerinde diz çökülmeleri mümkündür. Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 89

49 *A.g.e.* s. 51-52; Findlay, ontolojik kanıtla ilgili düşüncelerinin Kant'ın bu konudaki eleştirilerinin bir adım ötesi olduğunu ifade etmektedir. Findlay, dünyamızla ilgili pek çok antinomi bulan Kat'ın Tanrı kavramı ile ilgili hiç bir antinomiye dikkat çekmemesini de şaşırtıcı bulmaktadır. Bk. a.e., s. 72-75

4. Findlay'in Ontolojik Ateizminin Eleştirisi

Findlay'in, ontolojik kanıtı reddettmesi ve zorunluluk kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını mantıken imkansız olarak görmesi de itirazlarla karşılaşmıştır.

Findlay'e yapılan en önemli eleştiri suçladığı teistin konumuna düşmüş olduğu iddiasıdır. Analitik önermeden sentetik bir hüküm çıkarmanın yanlışlığı ontolojik kanıta yapılan en büyük bir itirazdı. Ancak Findlay aynı yöntemle, düşüncelerini 'zorunluluk' kavramı üzerine inşa ederek, sentetik bir hüküm çıkarma durumuna düşmüş ve Tanrı'nın yokluğunu göstermeye çalışmıştır[50]. Ayrıca Tanrı'nın doğası ve varlığı hakkında konuşmayı mantıksal gerekçelerle saçma bulan ve gramatik olarak kabul etmeyen Findlay'in, kendisi de Tanrı'nın doğası ve dindeki yeri hakkında tahliller yapmış, birtakım yargılara varmıştır. Bu durumda Rainer'a göre Findlay'in tartışmaları da saçma olarak mı kabul edilecektir[51]. Kaldı ki modern dönemde Tanrı'nın varlığını reddeden düşünürlerin pek çoğu ateizmini ya empirik ya da epistemelojik temeller üzerine kurmuşlardır. Findlay'in zannettiği gibi Tanrı'nın yokluğuyla ilgili mantıksal gerekçeler sıralamamıştır[52].

Findlay'e yapılan diğer bir itiraz da teistik zorunlulukla mantıki önermelerle ilgili zorunluluğu aynı görmesi veya bunları birbirine karıştırmasıdır. Hatta ona göre modern dönemde zorunlu bir varlık olarak Tanrı'dan bahsetmek biraz tuhaf gözükmektedir. Ancak Rainer'e göre Tanrı'ya inanan bir insan için 'zorunluluk' Tanrı'yla ilgili önermelere ilişkin bir sıfat olmayıp, Tanrı'ya atfedilen bir niteliktir. Teistik anlamda, Tanrının zorunluluğu, O'nun kendi başına varolmasıdır. Varlığını herhangi bir yere borçlu olmaması, herşeyden bağımsız ve tamamen aktüel (bi'l-fiil) olmasıdır. Bu durumda zorunluluk Tanrı'ya atfedilen bir özelliktir. Tanrı'yla ilgili önermelerin bir özelliği değildir. Findlay'in yaptığı gibi bu niteliğin saçma olduğunu düşünmek Tanrı'nın varlığının zorunluluğu ile onun hakkındaki düşüncelerin-önermelerin zorunluluğunu birbirine karıştırmaktır[53].

---

50 Ferré, *Language,Logic and God*, s. 48.

51 Bk. A.C.A. Rainer (Windsor), "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 67-9; G.E. Hughes, *a.e.*, s. 59-61.

52 Daha fazla bilgi için bk. Rainer, a.e., s. 70

53 *A.e.*, s. 68.

Hughes'a göre Findlay'in tartıştığı zorunluluk, Tanrı kavramının geçtiği önermelerdeki zorunluluktur. Findlay'e göre "Tanrı vardır" önermesi zorunludur demek, "Tanrı zorunlu bir varlıktır" demekten daha iyidir[54]. Findlay'e göre bizler belki Tanrı'nın varlığının değilde Tanrı'yla ilgili önermelerin zorunluluğundan bahsedebiliriz. Dolayısıyla Findlay, 'Bütün varoluşsal önermeler zorunlu olarak mümkündür ve bütün zorunlu önermeler zorunlu olarak varoluşsal değildir' demektedir. Ancak Hughes'a göre varoluşsal önermelerin mümkün olması empirik önermelerle ilgili bir varsayımdır. Bütün varoluşsal önermelerin mümkün olmasıyla, "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olması ayrı şeylerdir. Ayrıca bu noktada teistler, zorunlu olarak varolmayı, sadece Tanrı'nın varlığı için kullanmaktadırlar. Yani zorunlu olarak varolmayı Tanrı dışındaki varlıklar için düşünmemektedirler[55].

III. Kozmolojik Kanıtın Reddi

Kozmolojik kanıt evrenin kendi başına varolamayacağı anlayışından hareket ederek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır[56]. Şayet Tanrı olmasaydı evren de varolmayacaktı ilkesini esas alarak evrene kendi dışında, aşkın bir temel bulmayı amaçlamıştır. Değişik biçimlerde dile getirilen bu kanıta göre Tanrı, evrenin yaratıcısı olduğu gibi evrende varolan hareketin, değişmenin ve nedensellik ilkesinin de ilk kaynağı olmuştur[57]. Tecrübe dünyamızdan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışması dolayısıyla da bazı düşünürlerce en açık-seçik ve en kolay anlaşılır kanıt olarak adlandırılmıştır[58].

---

54 Hughes, *a.g.e.*, s. 59-61.

55 *A.e.*, s. 60

56 Evrenin varlığı, kaynağı ve oluşumu insanoğlunun üzerinde derin düşüncelere daldığı ve en çok tartıştığı konuların başında gelmiştir. Yıldızları, gezegenleri, güneş sistemleri, galaksileri ve bilemediğimiz daha bir çok yönüyle evren insanoğlunun karşısında bir bilmece gibi durmaktadır. Gizemsiliği bilimsel çalışmalarla aşılmaya çalışılan evren doğal olarak felsefenin ve dinin en önemli problemlerinden biri olmuştur. Amacı ve işleyişi hakkında zihinleri meşgul eden kaçınılmaz sorulara cevap aranmıştır. Algılanma biçimine göre de insanın yaşam tarzını şekillendirmiştir.

57 Bertrand Russell-F. C. Copleston, "The Existence of God-A Debate", *Modern İntroduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, s. 474.

58 Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, Ia. 2, 3, s. 13-17; Kozmolojik kanıt Aquinas'ın "Beş Yol"'unun ilk üçünü oluşturmaktadır; "Beş Yol" la ilgili daha fazla bilgi için bk. Aydın Topaloğlu, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, s. 14-20.

Bazı düşünürlere göre kozmolojik kanıtın temelinde bir takım "kozmik sorulara" cevap bulma arayışı yatmıştır. Mesela Gaskin'e göre evrenin kaynağı hakkındaki tartışmalar bir kısım insanların elde varolanla yetinmek istemesinden bir kısmının ise olanla yetinmeyip daha da ileriye gitmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Gaskin bu soruları şöylece sıralamıştır:

1)- a) Evren niçin vardır? Bir bütün olarak evrenin varlığının nedeni nedir?

b) Evren nasıl varolmuştur? İçerdiği kütle nereden kaynaklanmaktadır?

c) Evren, niçin vardır? Niçin yok değildir?

2)-Madde, niçin değişmekte ve hareket etmektedir?

3)-Madde, niçin düzenli olarak makul bir süreç içerisinde değişmekte ve sabit varlıklar oluşturmaktadır?

4)-Evrende, eğer varsa, insanın amacı nedir?[59]

Gaskin'in bu sorularına karşılık genelde iki büyük yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir:

Birincisi, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyetin temsil ettiği evrenin varlığını nihai noktada Tanrı'yla izah eden *teistik yaklaşım.*

İkincisi, Evreni anlamada ve açıklamada yine doğayı ve insanın kendisini esas alan, teizmin aksine, doğa üstü referansları kabul etmeyen *Hellenistik atomizimdir*[60].

Her iki yaklaşım da yüz yıllardır gündemde kalmış, defalarca işlenmiş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. İkincisine nazaran daha yaygın olan ve daha fazla taraftar bulan teistik yaklaşım, bilindiği gibi evrenin varoluşunu "yoktan yaratma" inancıyla açıklamış[61], varolan herşeyin arkasında Tanrı'yı, iradesini ve gücünü

---

59 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 48.

60 Eski Yunan'da daha sonraları Epicurus (341-270) tarafından geliştirilen ve tekrar işlenen Leucippus ve çağdaşı Democritus'un (460-370) fikirleri. Bk., Gaskin, *a.g.e.*, s. 48-51.

61 Teizmin yaratma anlayışı kutsal kitaplarda yer aldığı gibi filozoflarca da temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak Tanrı bir bütün olarak evrenin varlığının nedenidir. Teizmin yaratma anlayışına göre de Tanrı evreni yoktan yaratmış ve düzenlemiştir Maddedeki haraket ve değişme de Tanrı kaynaklıdır. Ancak teistik anlayışın karşısında da yüzyıllardır materyalist görüş bulunmaktadır. Bilindiği gibi materyalist anlayışların en belirgin özelliği de evrenin oluşumu hakkında Tanrı'yı düşünmemesi ve buna karşın maddeye ezelilik atfetmesidir. Bu durumda da birbirine zıt iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Tanrı'ya inandığı halde maddenin ezeli olmasını mümkün görenler dolayısıyla her iki zıt anlayışı uzlaştırmaya çalışanlar da görülmüştür. Böyle bir durumda meddenin ezeli olmasıyla Tanrı'nın varlığı arasında ki tezatlık bir

görmüştür. Kozmolojik ve teleolojik kanıtın formüle edilmesinin arkasında da bu bakış açısı yatmıştır.

Klasik ateizm de diyebileceğimiz ikinci yaklaşım olan atomizmde ise evrenin varoluşu ve biçimlenişi konusunda Tanrı gözardı edilmiş, evrenin dışından gelen açıklama girişimlerine sıcak bakılmamıştır. Atomizim'de nihai açıklama kaynağı yine evrenin kendisi olmuştur. Bu yönüyle Helenistik atomizim Batı dünyasında, kendi içerisinde tutarlı ilk ateistçi sistem olma özelliğini kazanmış[62] ayrıca günümüzün bilimsel ateizmiyle veya diğer bir deyişle pozitivist tabiatcılık anlayışlarıyla da paralellik arzetmiştir. Bu anlayış Moore'un ilke olarak sağduyuyu başlama noktası olarak alması ve analizi felsefe metodu olarak kabul etmesinden sonra filozoflar arasında gelişmiştir.

A. Kozmolojik Kanıt

Felsefenin ve teolojinin en güçlü kanıtı olarak kabul edilen kozmolojik kanıt isminden de anlaşıldığı gibi kozmosun varlığından Tanrı'nın varlığına gitmektedir. Modern anlamda olmasa da Platon'un *Kanunlarında* 'Hareketin nihai kaynağı Ruh' ve Aristo'nun *Metafizik'in de* de 'ilk Muharrik' olarak basit şekilde yer almıştır[63]. Bu kanıt daha sonraları Thomas Aquinas tarafından Summa Theologia[64] adlı eserinde formüle edilmiş *Beş Yol*un ilk üç kanıtını oluşturmuştur. Leibniz (1646-1716) *Varlıkların Nihai Menşei Üstüne*[65] adlı makalesinde "Sufficient Reason"

---

dereceye kadar giderilmeye çalışılmaktadır. Mesela teizmin yoktan yaratma anlayışı gerçekten yoktan yaratmak biçiminde anlaşıldığı gibi aynı zamanda "mutlak bağımlılık-Absolute Dependence" olarak da anlaşılabilmiştir. Mesela, Aquinas her iki tür anlayışı da benimsemiştir. Bk., Paul Edwards, "Atheism", s. 177.

62 *A.e.*, s. 49.

63 Bk. Aristoteles, Metafizik, çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993, s. 157-163; Hepburn'a göre Platon'un ve Aristo'nun fikirleri kozmolojik kanıt için yeterli bir temel oluşturamazlar. Mesela Aristo'nun tanrısı ne evreni yaratan, ne de muhafaza edendir. o sadece evrendeki hareketin ilk kaynağıdır. Fazla bilgi için bk. Ronald W. Hepburn, "Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan İnc., New York, 1972, c. II, s. 232-233.

64 Aquinas, *Summa Theologia*, Ia. 2, 3 s. 13-17.

65 Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings*, ed. G.H.R.Parkinson, J.M. Dent-Sons Ltd, London, 1973, s. 136-144.

kavramından hareketle, Samuel Clark (1675-1729) ise *Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatlarının İspatı* adlı eserinde bu delile yer vermiştir.

Kozmolojik kanıt, üzerinde yoğunlaştığı kavramlara göre değişik biçimlerde sergilenmiştir:

İlk olarak bu kanıt evrenin mümkün olmasından hareketle *zorunluluk* (necessity) kavramını ön plana çıkarmıştır. Hatırlanacağı gibi ontolojik kanıt da mükemmel varlık kavramını ileri sürmüştü. Kozmolojik kanıta göre evrenin mümkün olması, yokluğunun düşünülebilmesi ve kendi başına varolmaması anlamına gelmektedir. Ancak evrenin gerçek olarak varolduğu görülmektedir. Bu da evrenin varlığının, yokluğuna tercih edildiğinin göstergesidir. Çünkü nesneler kendi kendilerine varolma gücüne sahip değildir. Dolayısıyla varlıklarını bir başkasına borçludurlar. Ancak nesnelerin birbirlerinin varlık nedeni olmaları bir yere kadar mümkün olabilmektedir. Çünkü mümkün varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza kadar devam etmeleri imkansızdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan ve nesnelere yaşam veren bir varlığın mevcudiyeti gerekmektedir[66]. Bu varlık da Tanrı'dır.

Tanrı, zorunlu olarak vardır. Tanrı'nın zorunlu olarak varolması doğasının, nesnelerden farklı olarak, kendi başına varolması ve varlığını hiçbir şeye borçlu olmamasıdır. Zorunlu bir varlığın olmadığı bir durumda ne evrenin ne de içerisinde yaşanacak bir dünyanın varlığı imkan dahilinde olacaktır. O halde herşeyin arkasında zorunlu olarak varolan bir Tanrı bulunmaktadır. Evrenin varolması da zorunlu varlığın yani Tanrı'nın varlığının kanıtıdır.

Kozmolojik kanıt ikinci olarak evrendeki hareket ve değişmenin nedenini araştırarak Tanrı'ya varmaktadır. Bilindiği gibi evrendeki nesneler hareket halinde olup, sürekli bir değişim ve oluşum içerisindedirler. Ancak nesnelerin hareketliliği ve değişik biçimler almaları kendiliğinden oluşmamaktadır. Böyle olması da imkansızdır. Bu güç kendilerine, hareketin ve değişmenin ötesinde olan bir yüce varlık tarafından verilmiştir. Dolayısıyla evrendeki hareketin ve değişmenin arkasında, nesneler gibi hareket etmeyen ve değişmeyen bir hareket ettirici, yani Tanrı vardır.

---

66 Hepburn, *a.g.e.*, s. 234; A.C. Ewing, *The Fundemantal Questions of Philosophy*, London, 1985, s. 223-224; MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 57-58.

Üçüncü olarak kozmolojik kanıt evrenin ve içerdiği varlıkların sonlu olmasından hareketle sonsuz (infinite) olan bir varlığa, yani Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bir nesnenin sonlu olması zaman ve mekan dünyası içerisinde belli bir süreç içerisinde varolması ve tekrar yokolmasıdır. Herhangi bir zaman dilimi içerisinde varolan ve bir süre sonra yokluğa mahkum olan nesneler reel varlıklarını kendileri dışında bir varlığa borçludurlar. Nesnelerin kendi içlerinde oluşturdukları nedensellik halkası da sonsuza dek gidemez. Bir an için gittiği düşünülse dahi, sonlu bir varlığın, herşeyin ilk nedeni olabileceği varsayımı mantıksal bir çelişki olacaktır. Sonuçta nesneler dünyası içerisinde bulunmayan, onlar gibi belli bir zaman diliminde varolup-yokolmayacak, aşkın ve sonsuz bir varlığa, gereksinim duyulmaktadır. Bu da Tanrı'dır. Tanrı da evrenin aşkın nedenidir[67]. Bu durumda herşeyin ilk nedeni olan Tanrı sonsuz bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kozmolojik kanıt, nesnelerin niçin varolduğu üzerinde de durmuştur. Yani bu kanıta göre evrenin varlığı ve biçimlenişi raslantı sonucu olmamıştır. Tanrı, evrenin ne şekilde olacağını tercih etmiş ve yasalarını öylece belirlemiştir. Sonuçta bir bütün olarak evrenin varolmasının temelinde Tanrı yatmaktadır.

Görüldüğü gibi kozmolojik kanıt esas itibariyle iki ana konu üzerinde durmuştur. Birincisi evrenin sonradan oluşu ve dolayısıyla bir İlk Nedene gereksinim duyması. İkincisi ise kendi varoluş nedenini kendinde bulunduran ve evreni olanaklı halden çıkarıp (yok iken), gerçek kılan (vareden) zorunlu varlık.

Kozmolojik kanıtın ilkeleri ve önermeleriyle ilgili olarak teistler, bazan pozitif bilimlerin desteğini de almaya çalışmışlardır. Bunlara karşın ateistler de gerek kozmolojik kanıtın reddinde ve gerekse pozitif açıdan evreni açıklamada bilimsellik iddiasında bulunmuşlardır. Ancak her iki kesimin bu yaklaşımı konumuzun dışında kalmaktadır. Doğrusu çalışmamızın boyutlarını da aşmaktadır. Dolayısıyla kozmolojik kanıtı geleneksel biçimiyle özetledikten sonra eleştirilerine geçebiliriz.

---

67 Pozitivistler nedensellik konusunda Tanrı'yı evrende bulunan herhangi bir varlık gibi görmek istemişlerdir. Halbuki teizm, Copleston'un da ifade ettiği gibi, Tanrı'yı fenomenal olarak değil, aksine aşkın bir neden olarak ileri sürmüştür. Bertrand Russell-F. C. Copleston, "The Existence of God-A Debate", *Modern İntroduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, s. 479.

B. Kozmolojik Ateizm

Ateistler evrenin öncelikle karşımızda duran kaba gerçekler toplamı olduğunu söyleyerek teistlerce evrenin dışında getirilen *nihai açıklamalara* karşı çıkmışlardır. Bu nedenle yukarda özetlediğimiz kozmolojik kanıtı ve kavramlarını eleştirmiş ve reddetmişlerdir.

Ontolojik ve teleolojik kanıtlara yöneltilen eleştirilerde olduğu gibi kozmolojik kanıtın eleştirisinde de Hume ve Kant önemli bir rol oynamış ve çağdaş eleştirilere öncülük etmişlerdir. Eleştirilerin büyük bölümü de genelde 'zorunlu varlık' kavramı ve 'nedensellik ilkesi' üzerinde yoğunlaşmıştır.

1. Zorunlu Varlık Kavramının Eleştirisi

Ateistlere göre Tanrı'nın varlığı zorunlu değildir. Çünkü mantıken zorunlu varlık kavramı çelişkilidir. Onlara göre Tanrı'nın varlığı, olsa olsa teolojik veya metafiziksel açıdan zorunlu olabilir. Ancak bu da zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın gerçek varlığını garantilememektedir.

Smart'a göre Tanrı, kozmolojik kanıtta mantıken zorunlu bir varlık olarak düşünülmüştür. Ancak dört kenarlı bir üçgen kavramı ne kadar çelişkili ise 'mantıken zorunlu bir varlık' kavramı da o kadar çelişkilidir[68]. Smart'a göre zorunluluk sadece analitik önermeler için sözkonusudur[69]. Halbuki Tanrı'nın varlığının zorunlu olması, Tanrı kavramından çıkarılmıştır. Çelişkili olduğu için dört kenarlı bir üçgen kavramının varlığından bahsetmek imkansızdır. Ayrıca Tanrı kavramının kapsamından dolayı, Tanrı'nın yokluğunun düşünülemez olduğu iddia edilmiştir[70]. Ancak Smart'a göre soyut bir kavramdan hareketle O kavramın gerçek varlığı çıkarılamaz[71]. Dolayısıyla hiçbir enformatif önerme (bilgilendirmeye yönelik) mantıken zorunlu olamaz. Mesela "Tanrı zorunlu bir varlıktır" önermesini, "Tanrı vardır" biçiminde yorumlamak mantıken bir zorunluluktur. Ancak

---

68 J.J.C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, Oxford, 1987, s. 133.

69 B. Russell, *a.g.e.*, s. 475, Smart, *a.g.e.*, s. 133.

70 Smart, *a.g.e.*, s. 133.

71 Mackie, *a.g.e.*, s. 83.

önermenin zorunlu olması hükmün zorunlu olmasını gerektirmez. Ancak bu da Kant'a göre ontolojik kanıtın vardığı yerdir[72].

Kozmolojik kanıtta, Smart'a göre, Tanrı'nın varlığının zorunlu olması teolojik bir zorunluluktur. Teolojik zorunluluk da mantıksal zorunluluğu gerektirmemektedir. O'na göre Tanrı kavramı, anlamını dini söylem ve literatürde oynamış olduğu rolde bulmuştur. Kaldıki mantıken zorunlu önermeler gerçeği Smart'a göre sadece ya semboller için ya da kavramlar arasındaki ilişkiler için geçerlidir[73].

Smart'a göre kozmolojik ve ontolojik kanıtta olduğu gibi, dine, metafiziksel tartışmalarla a priori bir temel bulmaya çalışmak, dil mantığını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Daha önce de görüldüğü gibi Tanrı'nın varlığını sadece teistik söylemde zorunlu gören Smart, buna benzer bir iddia ileri sürerek dinin spekülatif kanıtlar arayışını da eleştirmiştir[74].

Smart, varlığın yüklem olmadığından hareketle, ki bu durumda varlık zorunlu olmaktan çıkmaktadır, Tanrı'nın tıpkı evren gibi önümüzde duran kaba bir gerçek olmasının gerekeceğini belirtmektedir. Bu durumda da Tanrı'nın varlığını kabul etmeye gerek duymadan, bir anlamda *ontolojik ekonomi* yapılarak evrenin varlığı sonsuz olarak kabul edilecektir[75].

Kozmolojik kanıtı eleştiren diğer bir düşünür de Mackie'dir. Mackie'ye göre "Zorunlu Varlık" fikri, en fazla kavramsal açıdan sözkonusu olabilir, düşünülebilir. O'na göre böyle bir kavramın, (teistler açısından) metafiziksel zorunluluğa sahip olması da fazla bir anlam taşımamaktadır. Çünkü Mackie'ye göre böyle bir zorunluluk biçiminin ne olduğu açıklığa kavuşturulmamıştır. Sonuçta Mackie'ye göre Tanrı'nın varlığı, gerek bu dünyada gerekse, akla gelebilecek herhangi bir dünya da (mantıken mümkün olarak varolan dünyalarda da) mantıken zorunlu değildir[76].

---

72 Kant, *a.g.e.*, (A-609/B-637; A,610/638), s. 510-13; B. Russell, *a.g.e.*, s. 476.

73 Smart, "The Existence of God", s. 35-40.

74 Smart'a göre dinin kanıtlara ihtiyacı olmadığı gibi kendi ayakları üzerinde durabilecek güce de sahiptir. Bk. Smart, a.g.e., s. 40-41.

75 J.J.C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, s. 133.

76 Mackie, *a.g.e.*, s. 84.

2. Etken Neden Kavramına Yapılan Eleştiriler

Kozmolojik kanıta yöneltilen eleştirilerden biri de nedensellik ilkesine yapılmıştır. Ateistler evrenin kendi dışında bir nedeni olmadığı görüşünden hareketle bu alemin yaratıldığını reddetmişlerdir. Ayrıca teizmin evrenle aşkın bir varlık olan Tanrı arasında kurmuş olduğu ilişki biçimini de eleştirmişlerdir.

Bu eleştirilerde tarihteki atomizim ruhu değişik görünümleriyle de olsa varlığını devam ettirmiştir[77]. Mesela Antony Flew da evreni anlamada harici açıklamaların makul olmadığını ve buna da gerek duyulmadığını belirtirken Stratocu ateizmin fikirlerini dile getirmiştir. Strato (Ölüm M.Ö. 269), M.Ö. 286 yıllarında Aristo'nun kurmuş olduğu Lise'de (Lyceum) başkanlık yapmış bir düşünürdür. Strato evrenin varlığını ve temel özelliklerini yine evren hakkındaki nihai açıklamalar için temel kabul etmiş dışardan gelebilecek yaklaşımları reddetmiştir. Tanrı'nın yeter-sebep (sufficient reason) olarak düşünülmesine imkan tanımamıştır[78].

"Nedensellik" konusunda teizme karşı genelde şu sorular yöneltilmiştir:

a) Bizler her şeyin bir etken nedene sahip olmak zorunda olduğunu nasıl bilebiliriz?

b) Kendi varoluş nedenini yine kendinde bulunduran, varlığını hiçbir yerden almayan, zorunlu bir varlık nasıl varolabilir?[79].

c) Her şeyin bir nedeni varsa, Tanrı niçin kendi varlığı için bir nedene ihtiyaç duymamaktadır?.

---

77 Bu dünya görüşüne göre evrenin voroluşunda veya formunu kazanmasında Tanrı söz sahibi değildir. Evrenin kendisi ezeli ve ebedidir. Zaman açısından başlangıcı ve sonu yoktur. Merkezi olmadığı gibi sınırları da bulunmamaktadır. Atomlar evrenin varoluşunun temelidir. Her bir atom da evren gibi sonsuz olup yaratılmalası veya yokolmalası sözkonusu değildir. Evrenin ve zamanın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Hareketin 'ilk Muharriki' veya diğer kaynağı yoktur. Evrenin düzeni de tıpkı evrenin kendisi gibi orijinsizdir. Atomların tesadüfi çarpışmaları ve bileşimlerinden evrenin düzeni de ortaya çıkmaktadır. Bu evrende insanın geleceği yoktur. İkinci bir hayat da sözkonusu değildir. Bu süreçte bazı türlerin sayısı artmakta bir kısmı da yok olmaktadır. Bk., Gaskin, *a.g.e.*, s. 49-51.

78 Flew, *God and Philosophy*, s. 69; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 165-167.

79 Mackie, *a.g.e.*, s. 84.

d) Eğer Tanrı, varlığı için herhangi bir nedene ihtiyaç duymuyorsa, evrenin de kendi kendinin nedeni olduğu niçin düşünülmesin?[80].

Yukardaki sorulara ilaveten nedensellik kavramına iki açıdan itiraz edilmiştir. Birincisi Mackie ve Russell'ın ileri sürdüğü 'bir bütün halinde evrenin nedeni olamayacağı' iddiasıdır[81]. İkincisi ise Kant'ın ileri sürdüğü gibi 'nedensellik kavramının tecrübe dünyası dışında kullanılamayacağıdır'[82].

Russell'a göre parçaların bağımlı olmasından hareketle bütünün bağımlılığını çıkarmak yanlış olacaktır. Çünkü neden kavramı bütün için uygulanamaz. Diğer bir deyişle bütünün nedeni olmaz[83]. Dolayısıyla her insanın bir annesi olması insan ırkının da bir annesi olduğu anlamına gelmemektedir[84]. Mackie'ye göre de bir bütün olarak evrenin mümkün olması imkansızdır. Her ne kadar evrendeki nesnelerin parça parça olarak sonlu olması ve başka şeylere bağımlı olmaları düşünülse de bir bütün olarak bunlardan, evrenin de bir nedeni olacağını ve Tanrı'ya bağımlı olmasını düşünmek yanlış olacaktır. Dolayısıyla mackie'ye göre Tanrı olmasaydı, evren de varolmayacaktı iddiası da bu noktada anlamsız olmaktadır[85].

Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını reddedenlere göre daha önceleri bir kaç alem varolsaydı ve bizler de o alemlerin nasıl varkılındığına tanık olsaydık, Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi açıkça görebilir ve içerisinde yaşamış olduğumuz bu evrenin oluşumu hakkında sebep-sonuç bağını açıklayabilirdik. Yani başka alemle ilgili bilgilerimizi bir sıraya koyarak endüktif bir yol tutabilirdik. Mesela Nielsen'a göre elimizde evrenin varlığına ilişkin nihai açıklamalar olmayınca ilk nedenin türü hakkında bilgi edinebileceğimiz inancı da temelsiz kalmaktadır. Bu

80 Bk., Nagel, A Defense of Atheism, s. 463.

81 Bertrand Russell-F. C. Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.

82 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 47-48.

83 Bertrand Russell-F. C. Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.

84 Russell, a.g.e., s. 479; Bu noktada Russell'ın itirazı tartışılmaktadır. Russell'ın istediği fenomen dünyasında ki bir nedensellik biçimidir. Ancak teizm aşkın bir nedensellikten bahsetmektedir. Dolayısıyla teizmin İlk Neden'i duyumlar ötesi olup evrenin iç yasalarından bağımsızdır.Copleston, Russell'a itiraz ederek kozmolojik kanıttaki "İlk Neden"in fenomenal değil transandant yani aşkın olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Russell'ın anne örneğini teizme uygun bir cevap olarak görmemiştir. Bertrand Russell-F. C. Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.

85 Bk., Mackie, *a.g.e.*, s. 84.

durumda da her şeyin özel bir nedeni olduğu varsayımı anlamını yitirmektedir[86]. Sonuç olarak ateistlere göre evren nedensizdir. Fiziksel ve kompleks bir yapıda olan bu evrenin kendi dışında bir varlık nedeni yoktur. Evrenin nedensiz oluşu ve buna daha fazla açıklama getirilememesi da ateistler açısından evrenin tuhaf veya bilmece olduğu anlamına gelmemektedir[87].

Yine Russell'a göre "evrenin nedenini sorgulamak" tıpkı evrenin nerede olduğunu sorgulamak gibidir[88]. Evrendeki her hangi bir nesnenin nerede olduğunu sormak mümkündür. Ancak varolan herşeyi kapsayan evrenin yerini sormak, evren tanımına aykırı düşecektir. Bu da Russell'a göre, sanki atmosfersiz ortamda bir kuşun uçuşunu tartışmak gibi olacaktır[89].

Kozmolojik kanıt yukarda görüldüğü gibi ateistlerin ciddi itirazlarıyla karşılaşmıştır. Doğrusu teistlerle ateistler arasındaki uzun tartışmalar devam edeceğe benzemektedir. Her iki karşıt anlayış geçmişte bazı çevreler tarafından bilimsel teorilerle desteklenmek istenmiş, dolayısıyla ortaya bilim ve din çatışması çıkmıştır. Ancak günümüzde, özellikle felsefe çevrelerinde, bilim ile din arasındaki çatışmanın moda olmaktan çıktığı ve her iki disiplinin kendi işlerine baktıkları belirtilmiştir[90].

IV. Teleolojik Kanıtın Reddi

A. Teleolojik Kanıt

Teleolojik kanıt ateizmin aleyhinde kullanılan ve etkili olduğuna inanılan bir kanıttır. Pratik yönü ağır basmakta ve herkesin anlayabileceği terimleri kullanmaktadır. Felsefi bir arguman olarak teleolojik kanıt Tanrı'nın varlığını, evrendeki düzenle açıklamaya çalışmaktadır. En belirgin özelliği de doğanın düzenine ve estetiğine dikkat çekerek insanlarda hayranlık uyandırması ve bu yolla Tanrı'nın varlığının gerekliliğine işaret etmesidir. Kısaca evrende bir düzen ve bu

---

86 Nielsen, *God and Philosophy*, s. 45.

87 Mackie, *a.g.e.*, s. 100.

88 Gaskin, *a.g.e.*, s. 66.

89 George H. Smith, *Atheism-The Case Against God*, s. 241.

90 John Wilson, *Language and Christian Belief*, Macmillan and Co Ltd,London, 1958, s.55.

düzenin arkasında bir amaç olduğu fikrinden hareketle, bu düzenin kaynağının Tanrı olduğu sonucuna varmaktadır. Zaten kanıtın ismini aldığı "Telos" terimi de Yunanca 'amaç' veya 'gaye' anlamına gelmektedir. [91]. Teizme göre evrendeki düzen ve gayenin, canlılar dünyasındaki organize yaşamın (birlikteliğin ve uyumun) şans ve rastlantı gibi kavramlarla açıklanması mümkün değildir. Bunun yanında evrende olup bitenleri nihai noktada aşkın bir varlığa gönderme yapmadan tamamen içsel açıklamalarla izah etmek de imkansızdır.

Teleolojik kanıt'a ilahi dinlerin Kutsal kitaplarında oldukça sık rastlanmaktadır. Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir kanıt olarak formüle edilmesi ve tartışılması her ne kadar 18. yüzyılda da olmuşsa da kökleri Yunan felsefesine kadar gitmektedir. Ciçero *The Nature of The Gods*, Platon ise *Kanunlar* adlı eserlerinde uzayın ve yıldızların varlığının ilahi varlık için apaçık bir delil olduğundan bahsetmektedirler[92].

Orta Çağ'da Thomas Aquinas *Summa Theoloji* adlı eserinde bu kanıta geniş yer vermiştir. *Beş Yol* adıyla ileri sürmüş olduğu Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar içerisinde bu kanıt üzerinde önemle durmuştur[93]. İngiliz teolog William Paley (1743-1805) ise *Natural Theology* adlı eserinde bu kanıta yer vermiş ve savunmuştur:

Paley'e göre yerde bulduğumuz bir saat yine rastlantı sonucu yerde rastladığımız herhangi bir taş parçasının durumundan farklıdır. Çünkü saatin parçacıklardan oluştuğunu ve her bir parçacığın da dikkatle işlenip bir düzen içerisinde bir araya getirildiğini görürüz. Bu da bizlere evrenin durumunu göstermektedir. Evrende tıpkı bir saat gibi akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından tertip edilmiş ve düzenlenmiştir[94]. Yine Paley'e göre insan gözü saat örneğini en güzel bir biçimde doğrulamaktadır. Görme organı olan gözün değişik parçaları kompleks bir yapı içerisinde insanın görmesine olanak tanıyacak bir biçimde tertip

91 Richard Swinburne, "The Argument from Design", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R.D.Geivett-B.Sweetman, Oxford, 1992, s. 201-2.

92 Brian Davis, *An İntroduction to the Philosophy of Religion*. s. 50; Mehmet Aydın, a.g.e., s. 53.

93 Bk., Aquinas, *Summa Theologia*, Ia.II., III.

94 William Paley, 'Naturel Theology', The Existence of God, ed. John Hick, The Macmillan Company, New York 1973, s. 99-103

edilmiştir. Gözün bu düzeni bizlere akıl ve irade sahibi bir varlığı haber vermektedir[95].

İngiliz düşünür Frederick R. Tennant teleolojik kanıtı yapılan eleştirileri de dikkate alarak tekrar ele almış ve 'adaptasyon' kavramı çerçevesinde savunmuştur. Yazmış olduğu *Philosophical Theology* adlı eserinin ikinci cildinde kozmik teleolojiden bahseden Tennant, beş fikir çerçevesinde delilini şöylece temellendirmeye çalışmıştır:

1) İnsan düşüncesi (bilgi) ile nesneler (doğa) arasındaki karşılıklı uyum Tanrı'nın varlığı için epistemolojik argümanların yolunu açmaktadır. Tennat'a göre evren, bizlere kendini olduğu gibi açmakta ve bizlerden de olduğu biçimde anlaşılmak istenmektedir. Karşımızda, kaos halinde ve kendi başına bulunan bir evren bulunmamaktadır. Çünkü evren, veya kozmos şöyle ya da böyle anlaşılır bir durumdadır. Yani evrenin kendine göre belirli yasaları, kategorileri vardır. Evrenin yasalarında ve nesnelerin varlığındaki amaçlılık da birtakım mantıksal zorunlulukların ya da biyolojik gereksinimlerinin ötesindedir.

2) Adaptasyon daha ziyade organik varlıklar da görülmektedir. Organik varlıklar da ki uyum da hala bilime gizemsi kalmaktadır. Tennant'a göre bu konuda darwinizmin fikirleri de teizm için bir tehlike oluşturmamaktadır. Darwin, organik yapının ardıl ve tedrici bir biçimde devam eden değişimle (modification) çok uzun bir süreç içerisinde oluştuğunu göstermiştir. Ancak Tennant'a göre oluşumun tedriciliği harici bir düzenin yokluğunu kanıtlamaz. Dolayısıyla darwinizmin teleolojiyi yıktığı söylenemez. Tennant'a göre Darwinizm aslında 18. yüzyılın mekanik teleoloji anlayışına karşı bir tehdit oluşturmuştur[96].

3) Organik ve inorganik dünyalar arasında da açık amaçlılık ve uyum vardır.

4) Doğada değerlerin varolduğu görülmekte, estetik, güzellik ve yücelik tecrübe edilmektedir.

---

95 William P. Alston, "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, London, 1972, c.8, s. 85.

96 Daha fazla bilgi için bk. F. R. Tennant, *Philosophucal Theology*, c. II, Cambridge Üni. Press, London, 1968, s.84

5) İnsanın moral statüsü ve ahlaki tecrübesi de teizm açısından Tanrı'nın varlığı için argümanlara temel oluşturmaktadır[97].

Yukardaki beş madde, Tennant için "Olgular sahasıdır". Tennant'a göre bu olgular bizleri Tanrı'nın varlığına götürmektedir[98].

Teleolojik kanıt her kesimden kabul gördüğü gibi ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Evrende görülen düzen ve gayeyi Tanrı kavramına baş vurmadan açıklayan tezlerin ileri sürülmesi bunların başında gelmektedir. Bu noktada özelikle Hume'un eleştirileri ve Darwin'in evrim teorisi önem kazanmaktadır. Ancak teleolojik kanıtla ilgili olarak bir nokta da gözden kaçırılmamalıdır. O da Hume ve Kant gibi bir çok filozofun klasik teizmin tanrı anlayışını benimsememiş olmasına rağmen bu kanıtın önemini ve gücünü itiraf etmiş olmaları ve etkileyici bulmalarıdır.

B. Teleolojik Ateizm

On yedinci yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin hızlanmasıyla birlikte güç kazanan teleolojik kanıt daha sonraları Hume ve Kant'ın eleştirileri ve evrim teorisinin rağbet görmesi sonucu etkisini yitirmiştir. Hume *Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserini, öncelikle bu kanıtın eleştirisine ayırmıştır[99]. Hume'un itirazları günümüzdeki ateistler için dahi hareket noktası olmuş ve sık sık tekrar edilmiştir[100]. Mackie, Hume'un itirazlarını şöylece ele almış sırasıyla beş basamakta sunmuştur:

1) Doğanın düzeni ile insanların yaptığı şeyler arasındaki *analoji* ve yakın ilişki teizm için uygun bir açıklama mıdır?

---

97 Tennant, *a.e.*, s. 81-94

98 Sutherland, Stewart R., *Atheism And The Rejection of God*, Basil Blackwell, Oxford, U.K., 1977, s. 8-9.

99 Bk., David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 3-48; Daha fazla bilgi için bk., J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan Press, London, 1988, s. 17-51; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 133-145.

100 Özellikle Hume'un Philo'nun ağzıyla düzen deliline karşı dile getirdiği itirazlar ateistik teleolojik argümanlara örnek teşkil etmiştir. Bk., Michael Martin, "Atheistic Teleological Arguments", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R.D.Geivett-B.Sweetman, Oxford, 1992, s. 43-57.

2) Analojinin doğru olduğu bir an için varsayılsa bile doğanın düzeni, *başka şekillerde* açıklanabilir ve bu durumda teistik iddia zayıflar.

3) Birinci ve ikinci itirazlara rağmen teizmin varsayımları doğru kabul ediliyorsa şu sorulabilir: İlahi akıl da (doğanın düzeni içinde) *açıklanmaya muhtaçtır*. Doğanın düzenini organize eden bir beynin kendisi de kompleks bir düzene sahip olmalıdır.

4) Doğadaki kötülükler bir vakıadır. Bu kötülükler kudret ve iyilik sahibi bir tanrıyla örtüşse bile bizler mükemmel olmayan bir doğadan nasıl olurda tamamen iyi olan Tanrı'yı çıkarabiliriz.

5) Yukardaki bütün itirazlar karşılansa bile sonuçta hepsi yine kullanışsız olacaktır. Çünkü teleolojik kanıt tecrübemizi başladığı yerden daha ileriye götürmemektedir. Tecrübemizin ve hayatımızın bilinmeyen diğer yönleri hakkında; dini hayatımız, dindarların mutluluğu ve inanmayanların mutsuzluğu, ceza ve mükafatı içeren ahiret hayatı v.s. hakkında daha fazla bilgiyi vermemektedir[101].

Hume'un düzen kanıtına yaptığı en önemli itiraz, insan ile makine arasında kurulan ilişkinin, Tanrı'yla dünya arasında kurulmaya çalışılması noktasında olmuştur. Halbuki Hume'a göre bizler bir makina ile makinayı yapan kişi arasındaki ilişkiyi birçok kere görme imkanı bulduğumuzdan böyle bir analojiyi rahatlıkla düşünebilmekteyiz. Ayrıca birkaç dünya olsaydı ve biz bunların nasıl varolduğuna şahit olsaydık, oradan bir çıkarımla bu dünyanın bir yaratıcısı olduğuna ulaşırdık. Oysa dünyanın menşei hakkında hiçbir tecrübi bilgimiz bulunmamaktadır[102].

Hume'un ikinci itirazı, evrenin tek ve *biricik* oluşuyla ilgilidir. Yani bizler evrenin menşei hakkındaki varsayımlarımızı tecrübi olarak deneme imkanına sahip değiliz. Bir başka dünyanın oluşumuna tanık olmadığımız için bu dünyanın da menşei hakkında tecrübi bilgi sahibi değiliz. Gemilerin ve evlerin yapılmasına tanık olmamız Hume'a göre bizlere evrenin oluşumu hakkında konuşmamıza olanak tanımaz[103].

---

101 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 137.

102 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60

103 Davis, *a.g e.*, s. 53.

Teleolojik kanıta yapılan itirazlardan biri de bu kanıtla ulaşılan Tanrı kavramıyla, teistik Tanrı anlayışının birbirinden farklı olabileceğiyle ilgilidir. Mesela Hume, düzen delilinin teizmin Tanrı kavramına ulaşmakta yetersiz olacağını iddia etmektedir. O'na göre bu kanıttan hareketle Tanrı hakkında pek fazla bir şey söyleyemeyiz. Çünkü düzen koyucu fikrine ulaşsak dahi bunun sonsuz ve sınırsız bir Tanrı olacağını nasıl bileceğiz veya bütün işleri tek başına yaptığını nereden çıkaracağız. Belki büyük bir mimar fikrine ulaşabiliriz. Ancak mimarın da bir yaratıcı olmadığı unutulmamalıdır[104]. Ayrıca kompleks bir yapı arzeden doğanın düzenleyicisi de kompleks bir beyne sahip midir?. Yani proje ile mimarın zihni arasındaki ilişki Tanrı ile evren arasında aynı mıdır?[105].

Hume, bu eleştirilerine ilaveten ilerde göreceğimiz *kötülük problemini* de teleolojik kanıta karşı ciddi bir problem olarak görmektedir[106]. Smart'a göre de kötülük problemi düzen delilini ciddi olarak tehdit etmektedir. Mesela Smart'a göre etrafımızda cereyan eden trajik olaylardan dolayı mizacımız olumsuz olarak etkilenmekte ve evrene bakışımız değişebilmektedir. Dolayısıyla teleolojik kanıtın iddia ettiği gibi evrende bir düzen ve gaye görmeyebilir, çevremizden zevk almayabiliriz. Bu durumda da hayranlığımız söz konusu olmayabilir[107].

Görüldüğü gibi Hume, teleolojik kanıta yapılan eleştirilerin öncüsü durumundadır. Ancak bütün bunlar daha önce de hatırlattığımız gibi Hume'un ateist olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten kendisi de ateist veya deist olarak adlandırılmaktan nefret ettiğini açıklamış ve bu yakıştırmaları reddetmiştir[108]. Aslında Hume salt ateistlerin varlığından da doğrusu şüphelidir. Mesela bir gün on sekiz kişinin bir araya geldiği yemekli toplantıda, ev sahibi Baron D'Holbach'a ateistlere inanmadığını ve onlarla da hiç karşılaşmadığını söylemiştir.[109]. Bu da Hume'un ateist olmadığını göstermektedir. Mesela O, *Diyaloglar*'ın on ikinci bölümünde şunları söylemektedir: "Gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve aptal bir

---

104 J.J.C. Smart, "The EXistence of God", s. 42.

105 Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 60.

106 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 160 v.d.

107 Smart, *a.g.e.*, s. 43.

108 Gaskin, *a.g.e.*, s 223. Daha fazla bilgi için bk., a.e., s. 244

109 Baron ise Hume'a dönerek masadaki insanların hemen hemen çoğunun ateist olduğunu söylemiştir. Gaskin'e göre aslında Hume, masadaki insanların neye inandıklarının farkındadır. Ancak O, yemekte yanında oturan Baron'a takılmış büyük olasılıkla da dünyaya ateistlerin yaptığı gibi doğmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını hissettirmiştir. Bk. Gaskin, *a.g.e.*, s. 219-221.

kimsenin bile her yerde dikkatini çekecek açıklıktadır... Bütün ilimler biz farkına varmadan dahi bizi İlk Yaratıcı'nın varlığını kabule götürmektedir"[110]. Ancak Hume, teist de değildir ve geleneksel teizme de inanmamaktadır.[111]. Hume'un bütün hedefi inancın empirik kanıtlarla açıklanmaya çalışılmasını boşa çıkarmak ve rasyonel teolojinin iddialarını yıkmaktır. Zaten Ona göre de Tanrı, kendisini duyularımızla algılanacak biçimde açmamıştır[112].

Çağdaş felsefede teleolojik kanıtı eleştirenlerden biri olan Flew, bu kanıtın gücünü itiraf etmekle beraber, Tanrı'nın varlığını göstermede yetersiz kaldığını belirtmiştir:

Antony Flew, teleolojik kanıtı, düzenden hareketle bir gayenin varlığını gösterip oradan da kaynak olarak Tanrı'nın varlığına gitmek olarak görmüştür. Flew'a göre teleolojik kanıt bilimsel olmaktan ziyade felsefi bir problemdir. Dolayısıyla birinci derecede filozofların bir sorunudur. Darwin gibi bilim adamları teleolojik kanıtla ilgili faydalı şeyler söyleyebilirler. Ancak bütünüyle düzen delili hakkında konuşamazlar[113]. Buradan da anlaşılabileceği gibi Flew, felsefi problemlerle, bilimsel problemlerin birbirine karıştırılmamasını istemektedir.

Flew'a göre doğadaki düzenin varlığı bir düzenleyicinin varlığını gerektirmemektedir[114]. *Strato* ateizmini kendine uygun gören Flew bu düşüncelerinden hareketle evrenin dışındaki herhangi bir açıklama tarzını kabul etmemiş ve karşı çıkmıştır. O'na göre evren hakkında konuşurken her şeyden önce düşüncemiz evren üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu süreçte teologların evren dışında bir kaynağa başvurmaları doğru değildir. Teologlar evren hakkında ki tartışmalarda dikkatleri evren üzerinden çekip "evrenin dışında, ötesinde, üzerinde ya da aşağısında" gibi kavramlarla başka bir yöne çekmeye çalışmışlardır. Halbuki evrenin dışındaki bir şey hakkında konuşmak veya onu tanımlamaya çalışmak hiç bir şey söylememek demektir[115]. Flew'a göre teologlar öncelikle bu kavramların uygulanabilirliğini göstermek zorundadırlar.

---

110 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77.

111 Gaskin'e göre, Hume'un bu durumuna deizmin biraz yumuşak hali "Attenuated deism" denilebilir. Bk. Gaskin, *a.g.e.*, s. 223.

112 Hume, *a.g.e.*, s. 78.

113 Flew, *God and Philosophy*, s. 62.

114 *A.g.e.*, s. 69.

115 *A.g.e.*, s. 67.

Teleolojik kanıtın cazibesini de inkar etmeyen Flew, insanların doğaya hayran kalmalarını, orada düzen ve güzellik görmelerini de gayet normal karşılamaktadır. Ancak Flew'a göre doğaya hayran kalmakla Tanrı'nın varlığı problemi birbirinden ayrı konulardır[116]. Bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Teleolojik kanıtın doğadaki her şeyde bir gayenin varolduğunu söylemesi de Flew'a göre biyolojik zihniyetli Aristo'nun filozoflar üzerindeki etkisinden kaynaklanmıştır. Evrendeki her şeyin hareketinde bir gaye olduğunu söylemek, Flew'a göre, dünyayı tersine çevirmektir. Çünkü gaye ve eğilim kavramlarını belki iş yapan ve bir şeyi şekillendiren insanlara atfedebiliriz. Bunun dışında gaye ve amaç kavramlarına bir anlam veremeyiz[117].

Teleolojik kanıtın evrendeki düzen ve gayeyi Tanrı'nın yaratması ve iradesiyle açıklaması, diğer bir deyişle düzen ve gayeye evrenin dışında bir açıklama getirmesi 18. yüz yıldan itibaren bilim çevrelerinden tepkiyle karşılaşmış ve eleştirilmiştir. Teleolojik kanıtın karşılaştığı en ciddi itiraz da Darwin'in görüşleri olmuştur. Darwinizmle birlikte teleolojik kanıtın ciddi biçimde sarsılacağı ve yıkılacağı düşünülmüştür.

Başlangıçta bilimsel bir çalışma ve varsayım niteliğinde olan Darwinizm, daha sonraları ateistler tarafından, teizmin eleştirisinde polemik konusu yapılmış, teizmin canlı varlıkların oluşumuyla ilgili inançlarına bir alternatif görüş olarak ileri sürülmüştür. Darwin'in dini anlayışla ters düşen daha ciddi fikirleri olmasına rağmen[118] bunlar üzerinde durulmamış, canlıların oluşumu ile ilgili fikirleri, bilimsel yasalarmış gibi teizmin karşısına çıkarılmıştır. Halbuki C. R. Darwin (1809-1882), ateist olmadığı gibi teizmin teleolojik kanıtını ve ilgili açıklamalarını da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde bulunmamıştır.[119]

---

116 *A.g.e.*, s. 62.

117 *A.g.e.*, s. 65

118 İnsanın ahlaki gelişimi ile ilgili fikirleri dini anlayışla doğrudan çatışmaktadır. Mesela Darwin'e göre insanın entellektüel ve moral yeteneği (capacities) gelişimini doğal seleksiyon sürecine borçludur. Bk., D.D. Raphael, *Moral Philosophy*, Oxford Üni. Press, Oxford, 1994, s. 115-119.

119 Darwin, Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik olduğunu belirtmektedir. Hristiyanlığa ve birtakım doktrinlere karşı çıkmakla birlikte Tanrı'nın varlığını inkar etmemiştir. Bk. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 40; T. A. Goudge, "Charles Robert

Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmişlerdir. Bu gelişme sürecinde de "mutations" (genetik değişim) ve daha önce Malthus'un ortaya attığı "overpopulations" (nüfus yoğunluğu) kavramları çok önemli rol oynamaktadır. *Mutation,* canlı bir hücrenin nesilden nesile genetik değişimidir. Değişmenin arkasında da doğal gereksinimler yatmaktadır. Canlı, bu değişim sürecinde yaşam mücadelesi vermekte, çevresine adapte olmaya ve dolayısıyla ayakta kalmaya çalışmaktadır. *"Natural Selection"* denilen bu süreç içerisinde güçlü canlıların yaşamlarını devam ettirebilmeleri, zayıf olanlarına nazaran daha fazla olmaktadır. Buna karşılık çevreye adapte olamayan zayıf canlılar ise yokolup gitmektedir[120].

Kısaca özetlediğimiz Darwin'in evrim varsayımı canlıların varlığı konusunda teolojik açıklamalara alternatif bir tez olarak ileri sürülmüştür. Darwinizmin bir an için doğru olarak düşünülmesi, yani canlılar dünyasındaki mücadelede, çoğalmayla birlikte güçlünün ayakta kalması ve zayıfın kaybolması sürecinin kabul edilmesi, nihai anlamda, amaçsız ve gayesiz bir hayat anlayışına varılması, teizmle çatışmanın başlangıcı olmuştur. Çünkü bilindiği gibi teizm, yaşamın akıl ve irade sahibi bir kişi tarafından belli amaçlarla yönetildiğini söylemektedir.

Darwinizmi burada detaylarıyla birlikte ele almak ve tartışmak konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak bazı ateistlere göre bu teori, teizmin teleolojik anlayışını çürütmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Darwin'in kendisinin teizm karşısında takındığı tutum, en azından ateist olmaması, ortada ciddi bir ikilemin olduğunu göstermemektedir. Kaldı ki Darwin'in canlıların oluşumuyla ilgili bilimsel çalışmalar yapması ve birtakım teoriler ileri sürmesiyle, teizmin teleolojik anlayışı zorunlu olarak birbiriyle çatışma durumunda değildir. Ayrıca Darwin'in ileri sürdüğü fikirlerin ne derece kanıtlanabildiği de ayrı bir konudur. Doğrusu ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Mesela bu eleştirilerden bir tanesi, Darwin teorisinin insanın sadece fiziksel ve biyolojik yönüyle ilgilenmiş olmasıyla ilgilidir.

Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, London, 1972, c.2, s. 295; Darwin'in evrim teorisiyle birlikte Tanrı'yla ilgili düşünceleri için Bk., Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi,* Akçağ Yayınları, Ankara, 1992, s. 175-187.

120 J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy,* s. 38; J.C.A. Gaskin, *The Quest for Eternity,* s. 71-3.

Bu eleştiriye göre, insan fiziksel bir varlık olmasının yanında, ayrıca duygu, düşünce ve inanç yönlerine de sahip bir varlıktır. Dolayısıyla Darwin teorisi, insanı ve diğer canlıları tamamen açıklayamamaktadır. Bir diğer eleştiri de, Darwinizmin yaşamla ve yaşamın bütün yönleriyle ilgili tatminkar açıklama getiremediği iddiasıdır. Mesela, Swinburne'e göre, Darwinizm bazı canlıların nasıl yok olduğunu açıklayabilmektedir. Ancak bütünüyle insanların ve diğer canlı varlıkların niçin varolduğunu açıklayabilecek güçte değildir[121].

V. Dini Tecrübe Kanıtının Reddi

Ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtların, özellikle Kant ve Hume tarafından şiddetle eleştirilmesi bazı teistler açısından yıkıcı olmuş ve onların rasyonel kanıtlara olan inançlarını sarsmıştır. Kötülük probleminin de getirmiş olduğu yük karşısında zor duruma düşen bir kısım çevrelerde özellikle mistik eğilimli düşünürlerde Tanrı'nın varlığı ile ilgili kendilerince daha güvenli yol arayışına gidilmiştir. Dolayısıyla dikkatler dini tecrübe üzerine çekilmiştir. Ancak dini tecrübenin, Tanrı'nın varlığı lehinde bir kanıt olarak kullanılması da ilerde görüleceği gibi ateistlerce eleştiri konusu olmuştur.

A. Dini Tecrübe Kanıtı

Dini tecrübenin mahiyeti teizm içerisinde bazan farklı biçimlerde anlaşılmıştır. Böyle bir tecrübenin içeriği ve biçimi de kültürden kültüre değişmektedir. Dolayısıyla ne olduğu hakkında çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu amaçla teizmin aleyhinde olabilecek birtakım psikolojik tahliller de yapılmıştır. Ancak filozofların üzerinde durduğu ve tartıştıkları konu *genelde* objesi Tanrı olduğu iddia edilen kesif dini yaşantıdır. Bu yaşantıyla birlikte Dünya'ya duyulan hayranlıktır. Bu hayranlığın devam edip, Tanrı'ya ulaşmasıdır. O'nunla birliktelik ve beraberliktir. *Özelde* ise "dini tecrübe", Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilerek bilinmesi, anlaşılması ve hissedilmesidir[122].

---

121 Richard Swinburne, "Evidence of God", *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, Ed. T. Miethe-A. Flew, Harper San Francisco, U. S. A. 1991, s. 236.

122 C. B. Martin, "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 78; Ronald Hepburn, "Religios Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards*, Collier Macmillan Publishers, London, 1972, c.7, s. 164; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66.

Dini tecrübenin, Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabileceği tartışmaları entellektüel seviyede Alman teologu Schleiermacher'le (1768-1834) birlikte önem kazanmıştır. Schleiermacher, sezgi ve duygu temelli, kişisel Tanrı tecrübesini, din fenomeninin merkezine koymuştur. Tecrübeyi de inanan insan için bir kanıt, inanmayan için ise bir meydan okuma olarak düşünmüştür[123]. Rudolf Otto (1869-1937) ise yazmış olduğu *The Idea of the Holy* adlı eserinde *'numinous'* olarak tanımladığı kavramı Kutsal'ı tecrübe etmek olarak açıklamış, bu tecrübenin de bütün semitik dinlerin odak noktası olduğunu vurgulamıştır[124]. Martin Buber da Tanrı tecrübesinden bahsetmiş esasen dini bir duygu olarak tanımlamıştır. Tanrı ile insan arasında doğrudan bir ilişkiden ve karşılıklı birliktelikten bahsetmiş ve bu karşılaşmayı din fenomeninin özü saymıştır. William James da dini öncelikle özel ve kişisel bir duygu olarak ele almıştır. Ona göre dindar yalnızlığında derin tecrübeler yaşamaktadır. Mistikin tecrübesinde karşılaştığı ve dolayısıyla kutsallık atfettiği tanrılar da James'a göre kurumlaşmış bütün dinlerin ve teolojilerin Tanrısıdır[125].

Dini tecrübe zaman zaman Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Yukarda da görüldüğü gibi filozoflar Tanrı'nın insan tarafından tecrübe edilmesi konusu üzerinde durmaktadırlar. Tanrı'nın tecrübe edilmesi de bir anlamda Tanrı'nın doğrudan bilinmesi demektir. Tanrı'nın bu şekilde dini tecrübe yoluyla bilinmesini ve bu yolla varlığının iddia edilmesini Flew, Martin, Nielsen ve Mackie gibi filozoflar reddetmişlerdir[126]. Bunların yanında bazı teistlerin de kendi aralarında dini tecrübenin tutarlılığını tartıştıkları görülmüştür. Bir taraftan dini

---

123 Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, ing. çev. Richard Crouter, Cambridge University Press, U.S.A. 1994, s. 44-45 ve 138; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 82.

124 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, İng. Çev. John W. Harvey, Pelican Books, London, 1959, s. 19-21.

125 William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Fontana Library, London, 1960, s. 56; James dini bu şekilde tanımlamasına rağmen teizme, özellikle metafiziksel ilkelerine sıcak bakmamıştır. Pragmatik dünya görüşü açısından aşkın bir Tanrı anlayışının ve O'na atfedilen niteliklerin anlamsız ve değersiz olduğunu belirtmiştir. Bk., *a.g.e.*, s. 427-9.

126 Bilindiği gibi Freud, yapmış olduğu psiko analiz yöntemiyle ilk olarak Tanrı inancıyla insanın çocukluğundaki anne-baba ilişkisi arasında bağıntılar görmüş ve psikolojik açıdan Tanrı inancını reddetmiştir. Freud'u takiben tanrı inancı ile insan psikolojisi arasındaki ilişkilerle ilgili analizler hızla çoğalmış ve çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu çerçevede tecrübenin yapısı hakkında özellikle dini tecrübenin mahiyetiyle ilgili araştırmalar birbirini izlemiştir. Bu konuda William James'in "Dini Tecrübenin Çeşitleri" adlı eseri konuya açıklık getirmiş ve dini tecrübe üzerinde kapsamlı ve objektif bulgulara varılmıştır.

tecrübenin olabilirliğini bir yere kadar imkansız görmeyen bu kişiler, diğer taraftan tecrübenin Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek güçte olmadığını vurgulamışlardır. En azından tecrübenin kendi başına Tanrı inancı ile ilgili bir temel oluşturup oluşturamayacağını sorgulamışlardır.

Dini tecrübe problemiyle ilgili olarak "sezgi" "ilham" ve "vahiy" gibi teistik kavramlar da tartışma konusu olmuş, bu kavramların doğru ve güvenilir olup olmadıkları sorgulanmıştır. Ayrıca filozofların ve özellikle psikologların tecrübenin mahiyeti üzerinde önemle durdukları ve birtakım tahlillere gittikleri de görülmektedir. Ancak bu bölümde, dini tecrübenin psikolojik tahlilleri üzerinde detaylı olarak durmak yerine, dini tecrübenin filozoflarca ileri sürülen mantıki ve felsefi eleştirisini ele alacağız.

Özellikle mistik çevrelerde rağbet gören dini tecrübenin tamamen psikolojik analizle anlaşılmaya çalışılması ve bu yolla eleştirilmesi bir kısım teistleri rahatsız etmiştir. Dini tecrübeyi teizmin geleneksel kanıtları arasında sayanlar ve savunanlar, dünyanın çeşitli yerlerinde milyonlarca insanın farklı şekilde de olsa bir çeşit dini tecrübe yaşadığını ve bunun da küçümsenmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu olguyu da Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak düşünmüşlerdir. Ancak başta da belirtildiği gibi dini tecrübe olgusunun Tanrı'nın varlığı ile ilgili yeterli bir kanıt olup olamayacağı tartışma konusudur. Bununla birlikte dini tecrübeyi yaşayanlar tecrübelerini gerçek bir olay gibi aktarmışlar, Tanrı'yı gerçekten tecrübe ettiklerini açıklamışlar[127] ve 'ilhamı' bir bilgi kaynağı olarak düşünmüşlerdir.

B. Dini Tecrübenin Eleştirilmesi

Dini tecrübeye önemli eleştiriler yapılmıştır. Eleştiriler dini tecrübenin olabilirliğinden ziyade, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir kanıt olarak kullanılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Genelde dini tecrübelerin oldukça çeşitli olduğuna dikkat

---

127 Hristiyan geleneğinde Tanrı'yla, İsa'yla, Meryem'le, Azizlerle, çeşitli şekillerde beraber olunduğuna dair sayısız rivayetler mevcuttur. Bu noktada Hristiyanlıktaki dini tecrübe anlayışıyla, islam tasavvufundaki hakim anlayış olan Tanrı'ya kurbiyyet (manevi yaklaşma) birbirine karıştırılmamalıdır. Çükü İslam geleneğinde ateistlerin itirazına muhatap olabilecek Tanrıyla ontolojik birliktelik anlayışı bir iki istisna hariç sözkonusu olmamıştır. Her iki dinin teologları arasında Tanrı'yla doğrudan beraber olmanın imkanı tartışılmıştır. Daha fazla bilgi için Bk., Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 71-72.

çekilmiş, birbirinden farklı olan bu tecrübelerin doğruluk değerleri tartışılmıştır. Dini tecrübelerin temelde insanın beklentileriyle, geçmişiyle, ilgilendiği şeylerle ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağıntılı olduğu söylenmiştir[128]. Bunun yanın da anlatılan ve dini olduğu söylenen tecrübelerde ateistler taraından belirsizliğin olduğu iddia edilmiş, geniş anlamda bu tecrübelerin "aşk, duygu, heyecan, şaşkınlık, hayranlık, birliktelik, sonluluk, eğilim, izlenim, etkilenim, kanaat, inanç, rüya, hayal, kuruntu v.s" gibi psikolojik durumlarla ilgili olduğu belirtilmiştir[129]. Şimdi bu eleştirileri biraz daha detaylı olarak görebiliriz. Şöyle ki:

a) Dini tecrübeler oldukça çeşitlidir[130]. Bu eleştiriye göre Dünyanın farklı yerlerinde farklı inançlara mensup insanlar, doğru olduğunu iddia ettikleri, değişik tecrübeleri yaşamaktadırlar. Ancak ateistlere göre bu tecrübelere dayanılarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Mesela Hristiyanlar İsa ile ilgili tecrübeler yaşamaktadırlar. Ayrıca Afrika'daki ilkel kabilelerle, Asya'daki Budistler de kendi inançları çerçevesinde birtakım tecrübelere sahip olabilmektedirler[131]. Tanrı hakkında farklı inançtaki insanların farklı tecrübelere sahip olmaları ve tecrübelerinin doğruluğunda ısrarlı olmaları bir çelişkidir.[132]

b) Dini tecrübeler subjektir. Bu eleştiriye göre de dini tecrübe o tecrübeye sahip olan insanın geçmişiyle, beklentileriyle, ilgilendiği şeylerle ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağıntılıdır. Dolayısıyla ateistlerce dini tecrübelerin subjektift olduğu vurgulanmıştır. Ateistlere göre tecrübenin subjektif olması da o tecrübenin objektif gerçekliğini garanti etmemektedir[133].

c) Kişisel ve psikolojik boyutlu olan dini tecrübeler evrenin dışındaki bir Tanrı'nın varlığını göstermeye yeterli değildir. Buna göre Dünyamız içerisinde

---

128 Flew, *God And Philosophy*, s. 126; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 181.

129 Flew, *a.g.e.*, s. 125; Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; Konunun psikolojik yönüyle ilgili daha fazla bilgi için bk. C.Daniel Batson-W. Larry Ventis, *The Religious Experience*, Oxford Üni. Press, 1982, s. 6-7.

130 Flew, *God and Philosophy*, s. 126.

131 Bk., Flew, *a.g.e.*, s. 127, Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 73.

132 Kierkegaard ve Hick gibi teistler bu tecrübeleri sadece biçim olarak farklı ancak özde bir olarak değerlendirmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar için Bk., John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martins Press, London, 1985, s. 37-39.

133 Flew, *a.g.e.*, s. 126.

mümkün olan kişisel bir tecrübe ve bu tecrübenin tasviriyle, evrenin dışında ve ötesinde bulunan, aşkın olan bir varlık hakkında hüküm vermek imkansızdır[134].

d) Bir şeyi tecrübe etmek, zorunlu olarak o şeyin varolduğu anlamına gelmemektedir. Yani psikolojik bir tecrübeden hareketle, (olgusal anlamda) varoluşsal bir iddia ileri sürülemez. Ayrıca ateistlere göre, tecrübelerin psikolojik realiteleriyle, o tecrübelerin gerçekten Tanrı tecrübesi olduğu arasında fark vardır[135].

Mesela Flew'a göre bir insan zihninde herhangi bir kavramı canlandırabilir ve bir süre sonra da onu gördüğünü iddia edebilir. Aslında o kişi, kendi açısından bir şey gördüğü konusunda emin olduğu için yalan söyleme durumunda da değildir. Ancak söylediği şeyin gerçekliğiyle, yaşamış olduğu tecrübe arasında elbetteki fark vardır. Mesela, bir insanın Meryem Ana'yı görmüş olması kendi açısından mümkündür. En azından o kişi, görmüş olduğu kişinin Meryem ana olduğuna, kendisini inandırabilmektedir. Flew' a göre o kişinin gördüğü veya karşılaştığı Meryem ana suretini kendisinin de yaratmış olması muhtemeldir. Dolayısıyla o kişi kendi zihninde yarattığı sureti, zamanla gördüğünü de iddia edebilecektir. Ancak bu gerçek, Flew'a göre görülen şeyin gerçekten Meryem Ana'nın kendisi olduğunu garantilemez[136].

Bazı insanların rüyalarında Tanrı'dan mesaj aldıklarını iddia etmeleri de dini tecrübenin diğer bir şekli olarak değerlendirilmiştir. Bu kişiler rüyalarında Tanrı'nın kendileriyle konuştuğunu iddia etmektedirler. Bu iddialar da eleştirilmiştir. Mesela Hobbes'a göre bir insanın tecrübesinde "Tanrı'nın kendisine rüyasında konuştuğunu" söylemesi bir anlamda o insanın rüyasında "Tanrı'yı kendisiyle konuşurken görmesi" demektir[137]. Görüldüğü gibi rüyada Tanrı'nın bazı insanlara konuştuğu iddiası temelsiz kalmaktadır. Hobbes'a göre sözkonusu olan şey olsa olsa, o insanın öyle bir rüya görmüş olma ihtimalidir.

Martin'e göre, "Tanrı'nın doğrudan görülmesi" iddiası, "bir yıldızı görmek" gibi bir şeyi iddia etmekten farklıdır. Tanrı'nın tecrübe edildiğine dair bir iddia, Martin'e göre tahlil edildiğinde aslında psikolojik bir önerme olmanın

---

134 Flew, *a.g.e.*, s. 126.

135 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; Martin, *a.e.*, s. 82.

136 Flew, *a.g.e.*, s. 126.

137 Flew, *a.g.e.*, s. 126.

ötesinde bir anlama sahip olduğu görülecektir. Yani tecrübe sahibi psikolojik zannedilen bir durumdan hareketle daha da ileriye giderek Tanrı'nın varlığını iddia etmektedir. Ancak karşılaşılan eleştirilerden dolayı 'Tanrı'yı görüyorum (tecrübe ediyorum)' biçimindeki iddia, bazan, teistlerce 'Tanrı'yı görüyor *gibiyim*'e dönüştürülerek yumuşatılmaktadır. Yani Tanrı'yla karşılaştığını iddia eden kişi bu iddiasını kanıtlamak durumunda olduğu anda daha önce iddia ettiği şeyden vazgeçmekte, durumun psikolojik boyutunu gündeme getirmektedir. Fakat Martin'e göre bu önerme "Tanrı'yı doğrudan görüyor gibiyim"e dönüştüğü anda tekrar psikolojik bir önerme haline gelmektedir. Bu önermeyi de eleştiren Martin, bu önermenin de "Bir sandalyaye bakıyor gibiyim" ifadesiyle aynı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Martin'e göre sandalyenin ne olduğu konusunda bir bilgi mevcuttur. Dolayısıyla onun hakkında psikolojik bir tecrübe de mümkün olmaktadır. Buna karşın Tanrı'nın doğrudan tecrübesi mümkün olmadığı için O'nunla ilgili psikolojik bir tecrübeye sahip olmak da mümkün değildir[138].

d) Dini tecrübe teistik Tanrı kavramı için bir temel olamaz. Zira hiçbir tecrübe teizmin yaratıcı, kadir, alim, mutlak, iyi ve ezeli olan Tanrı'sının varlığını haber veremez[139]. Çünkü aşkın olan teizmin Tanrı'sı tecrübe edilememektedir[140]. Dolayısıyla insani tecrübenin, böyle bir Tanrı anlayışı için gerekli verileri sağlaması mümkün değildir. Bu eleştiriye göre dini tecrübe olayında herhangi bir tanrının tecrübe edildiği varsayılsa bile bu tanrıdan teistik Tanrı anlayışını çıkarmak imkansızdır.

Nielsen'a göre Tanrı'nın varlığı bir an için kabul edilse dahi, teizmde tanımlandığı şekilde tecrübe edilmesi mümkün değildir. Çünkü O, teizme göre sonsuz, sınırsız, zaman ve mekan ötesidir. Tecrübe ise sınırlı ve sonlu olup, insanla başlamakta ve yine insanla bitmektedir. Dolayısıyla Tanrı, insani tecrübeye indirgenemez. Ayrıca hissedilen, görülen ve gözlemlenen Tanrı da teizmin Tanrısı olamaz[141].

---

138 Martin, *a.g.e.*, s. 88-9.

139 Flew,*a.g.e.* s. 127; Mackie, *a.g.e.*, s. 182.

140 J.C.A. Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 93-94.

141 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46.

Yukardaki eleştirilere göre dini tecrübe teolojik bir değer taşımamaktadır. Çünkü tecrübeden hareketle, teolojik yargılara varılmasının temelsiz olacağı ve bizzat teolojinin kendi mantıki yapısıyla çelişeceği belirtilmiştir.

c) Tanrı'nın doğrudan tecrübe edildiği iddialarının doğrulanması imkansızdır. Bu eleştiriye göre tecrübe kanıtlanamaz bir durumdur[142]. Diğer bir deyişle dini tecrübelerin doğrulanmaları dışardan mümkün değildir. Bir anlamda bu tecrübeler kendi doğrulamalarını yine kendi içlerinde taşımaktadırlar (self otantiktir). Çünkü dini tecrübe iddiasında ki kişi, kendi tecrübesiyle başbaşa kalmıştır. Bu tecrübelerin test edilebilmeleri de imkansızdır. Bu çeşit tecrübelerin doğruluklarını ortaya çıkarabilecek kontrol mekanizması da bulunmamaktadır[143].

Dini tecrübenin yorumlanmasına ve objesi olan Tanrı'nın tasvir edilmesini bazı teist filozoflar uygun görmemiştir. Onlara göre böyle bir durum teizmin aleyhine olabilecektir. Mesela Hick'e göre dini tecrübeyle ilgili olarak herhangi bir kontrol mekanizması olmadığı için yorum esnasında anlatılan şeylerin içeriği tartışmalıdır. Ayrıca insanın herhangi bir şeyi, tecrübe ederken doğası gereği sınırlı olacağı ve problemlerinin bulunacağı kaçınılmazdır. Ayrıca tecrübe edilen şeyin ne kadar doğru olarak aktarıldığı da ayrı bir konudur[144]. Dolayısıyla tecrübenin kolayca çürütülebilmesi bir anlamda Tanrı'nın varlığının da kolayca yalanlanabilmesi anlamına gelecektir. Mesela Martin'e göre Tanrı'yı tecrübe ettiğini iddia eden bir kişi birtakım tecrübeler yaşamaktadır. Yine bu kişi karışık duygu ve etkilenimlere sahip olabilmektedir. Ancak bunlar Tanrı'nın varlığının ispatlandığı anlamına gelmemektedir[145].

d) Dini tecrübe de, Tanrı'yı bilmeyle ilgili olarak bir çeşit altıncı his olan *"Sezgi"*den bahsedilmiştir. Ancak sezginin ne olduğunu açıklayabilecek kendisine has terminolojisinin olmadığı iddia edilmiştir[146]. Teist, *keşf* 'dini görme' adı

---

142 Martin, *a.g.e.*, s. 79.

143 *A.e.*, s. 87.

144 Bk., John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 28-9.

145 Martin, *a.g.e.*, s. 79.

146 Bazı ateistler sezgiyle elde edilebilecek bilginin imkanından bahsetmektedirler. Ancak bu bilgi sonuç itibariyle empirik deney konusu olabilmelidir. Yani onlara göre sezgiyle elde edilen doğruların tecrübeyle doğrulanacak ya da yanlışlanabilecek önermeler şeklinde ortaya konması gerekmektedir. Ancak mistikin (sufinin) tecrübi olarak doğrulanabilecek önermeler üretmesi bir kenara, anlaşılır bir önerme ortaya koyma gücüne dahi sahip olmadığı iddia edilmiştir. Dolayısıyla ateistler için mistikin olguları anladığını fakat

altında bazı şeylerin kendisine doğduğunu veya bir kavrayışla onları anladığını söyleyebilmektedir. Ancak bütün bunların test edilebilmesi mümkün değildir[147]. Dolayısıyla dini olduğu iddia edilen tecrübelerin hiçbiri bizlere o tecrübenin gerçekten dini olduğunu garanti etmemektedir. Bu noktada Tanrı'yı tecrübe ettiğini söyleyen kişi yalan söylemiyor olabilir. Çünkü o kişi öyle bir tecrübe yaşadığı inancındadır. Ancak Martin'e göre O, tecrübesinin gerçekten Tanrı tecrübesi olduğunu da kanıtlayamaz[148].

e) Dini tecrübe iddialarında ilhamın veya gaipten alındığı iddia edilen mesajların ilahi olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Bazı insanlar, birtakım şeyler yapmaları konusunda kendilerine ilham geldiğini iddia edebilmekte veya bazı şeylerin kendisine doğduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bu şeylerin ne derece teistik olduğu kuşkuludur. Mesela Mackie, bu noktada Peter Sutcliffe adlı şahsı örnek göstermektedir. Bu şahıs 13 kadını öldürmekten tutuklanınca işlediği cinayetlerin, gaipten duyduğu ve ilahi olduğunu zannettiği seslerden kaynaklandığını belirtmiştir[149].

f) Tecrübenin bilinmesi için yaşanması şartının da Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yeterli olmadığı söylenmiştir[150]. Dini tecrübe delilini savunanlar Tanrı'yı inkar eden bir insanın aynı zamanda dini tecrübeye sahip olmasının imkansız olduğunu söylemişlerdir[151]. Buna karşın bir insanın kendisini Tanrı dahil herhangi bir obje karşısında şartlaması ve onu tecrübe etmeye çalışmasıyla o objelerin gerçeklikleri arasında her zaman doğrudan bir ilişki olmadığı ifade edilmiştir.

g) Dini tecrübe iddiasında bulunanlar bazan yaşadıkları tecrübenin anlatılamaz olduğunu ileri sürmüş ve buna sözcüklerin yetmediğini belirtmişlerdir. Bunlara karşın Ayer şunları söylemiştir. Bir mistik tecrübe ettiği objenin

---

açıklayamadığını ifade etmesi tutarsızlıktır. Bk. Ayer, *Language, Truth And Logic*, s. 124-126.

147 Martin, *a.g.e.*, s. 80.

148 *A.e.*, s. 86-87

149 Mackie, *a.g.e.*, s. 179.

150 *A.e.*, s. 82.

151 Martin, *a.g.e.*, s. 80.

tanımlananamaz olduğunu itiraf ediyorsa, onu tanımladığı zaman da anlamsız konuştuğunu ayrıca itiraf etmelidir. Mistik, başkalarına doğruların ne olduğunu anlatamasa bile kendisine birtakım doğruları açıkladığını, ilham ettiğini söylemektedir. Ancak bu da, O kişinin kendi zihin halini anlatmasından başka bir şey değildir. Çünkü Ayer'e göre mistik, bizlere dış dünya hakkında bilgi vermemektedir[152].

152 Ayer, *Language, Truth And Logic*, s. 124-126.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MORAL ATEİZM

Tanrı inancı ile ahlaki ilkeler ve moral değerler arasındaki ilişki daima tartışma konusu olmuştur. Ahlaklı olmakla dindar olmak bazan özdeş sayılmış, bazan da her ikisi arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığı söylenmiştir. Dolayısıyla ahlaki ilkelerin ve moral değerlerin dinle ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar düşünce tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Bu tartışmalarda da genelde ahlakın otonomluğuyla, moral değerlerin Tanrı inancından bağımsız düşünülüp düşünülemeyeceği üzerinde durulmuştur.

I. Ahlak-Din İlişkisi

Tanrı inancıyla ahlaki ilkeler arasında kurulan ilişkilerde genelde iki yaklaşım görülmüştür:

1)Tanrı ve ahlak ilişkisini kabul edenler.

Bu gruba girenlerde de iki tür tutum görülmektedir:

a) Dinden ve Tanrı inancından hareketle ahlakı ve ahlaki ilkeleri temellendiren ve dolayısıyla dini yönü ağır basan *teolojik ahlak* anlayışı.

b) Moral kavramlardan ve insanın ahlaki tecrübesinden hareket ederek Tanrı inancına ulaşan bir tür *ahlak teolojisi* anlayışı.

2) Tanrı ve ahlak ilişkisini kabul etmeyenler: Tanrı inancı ile ahlak arasında herhangi bir ilişkinin zorunlu olmadığını iddia edenlerdir.

Bu gruba girenler kendi aralarında ayrılmakta, farklı felsefi ekollere mensup olmaktadırlar. Bu farklılığın en önemli nedeni ise ateist olmakla birlikte ahlak konusunda gösterilen farklı tutum ve yaklaşımlardır.

a) Mesela bir kısım düşünürler ki bu çalışmamızda onların fikirlerini esas alacağız, Tanrı inancını reddetmenin zorunlu olarak ahlaki ilkeleri ve moral değerleri bir kenara bırakmak anlamına gelmediğini söylemişlerdir. Bu kişiler ahlaki prensiplere teistik olmayan bir temel bulma uğraşısını vermektedirler. Çağdaş İngiliz felsefesinde ise ilerde göreceğimiz gibi metaetik anlayış hakim olmuştur[1]. Bu çerçeve de 'olgu-değer' problemi ile birlikte hızlanan ahlaki tartışmalar Tanrı inancına pek atıfta bulunulmadan devam etmiştir. Diğer bir deyişle natüralist, hümanist ve seküler ahlak anlayışları yaygınlaşmıştır.

b) Diğer bir yaklaşım ise 'Tanrı yoksa herşey mübahtır' diyen ve kural tanımayan nihilist, varoluşçu, ve materyalistlerin görüşleridir.

Bu bölümde ele alacağımız gruplar teizmin ahlak anlayışını reddeden ve ahlak sahasında Tanrı otoritesini kabul etmeyenlerdir. Analitik felsefe geleneği dışında oluşan ve ateistik ahlak anlayışına sahip olan Varoluşçuluk, Nihilizm ve Materyalizm gibi ekoller çalışmamızın dışında kalmaktadırlar.

Yukarda vermiş olduğumuz bilgilerin ışığında felsefi çevrelerde ahlak ile din arasında kurulan ilişkilere göz atıldığında, dört ayrı yaklaşım görülecektir:

1) Ahlak, dinden kaynaklanmıştır.

2) Din ve Tanrı inancı, ahlaktan kaynaklanmıştır.

3) Ahlak ve din iki ayrı otonom alandır: Ahlak dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak varolabilmektedir.

---

1 Çağdaş İngiliz ahlak felsefesin de metaetik anlayış hakimdir. Bu anlayışta ahlaki kavramların analizi, tartışılması ve eleştirisi önem kazanmıştır. Bu yaklaşıma göre pratik düzeydeki ahlaki yaşantı kişisel bir tercihtir. Ahlakçılar da pratik sahaya girmek durumunda kendilerinin hissetmemişlerdir. Dolayısıyla ahlaki bilgi ve bu bilgiyli ilgili tartışmalar pratiğin önüne geçmiştir. Bk., Kai Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c.3, s. 106; "Problem of Ethics", *a.e.*, c.3, s. 117-132; Richard Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 2-3.

4) Ahlak ile din arasında bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Bazan birbirleriyle örtüşmekte veya bazan da birbirleriyle ters düşmektedirler[2].

A. Ahlakın Dinden Kaynaklanması

Teizm, Tanrı'yı moral değerlerin ve ahlaki yasaların kaynağı olarak görmekte ve Tanrı'sız bir ahlak anlayışının varlığına ihtimal vermemektedir. Dolayısıyla teizme göre ahlak dinden kaynaklanmaktadır. Her ikisi arasında da vazgeçilmez mantıksal bir ilişki vardır:

Teizmin üzerinde önemle durduğu ve savunduğu üç önemli nokta şunlardır:

a) Ahlaki yasaların tek otoritesi, Tanrı'dır.

b) Tanrı, ahlaken mükemmel bir varlıktır. Dolayısıyla ahlaki yasalar da mutlaktır.

c) Yasa koyucu olarak Tanrı postula edilmeden ahlak yasası eksik kalmaktadır[3].

Görüldüğü gibi teizm açısından ahlakın temeli ve dayanağı dindir yani Tanrı inancıdır. Tanrı'nın buyruklarıyla oluşan ahlaki ilkeler de objektif ve mutlak olup, kognitif bir içerik arzetmektedir. Ahlaki ilkelerin kaynağı Tanrı olduğu gibi ahlaki eylemlerin garantisi de Tanrı inancıdır[4].

Yine Teizme göre moralite, Tanrı'nın varlığını gerektirmektedir[5]. Çünkü "iyi-kötü", "doğru-yanlış" ve "adalet-haksızlık" gibi kavramlar, ancak aşkın bir

---

2 Bk. Gaskin, *The Quest For Eternity*, s. 150-2; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 239; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 254.

3 Ronald W. Hepburn, "Moral Arguments for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c.5, s. 382.

4 "Tanrı yoksa herşey mübahtır" ilkesinden de anlaşılacağı gibi Tanrısız bir dünya da ahlaki yaşama bir temel bulunamayacağı gibi, insan davranışlarının kontrolü de imkansız olacaktır. Bu açıdan teistlere göre, dinden bağımsız ahlaki bir yaşamdan bahsetmek zordur. Ayrıca Tanrı inancının reddi ile birlikte oluşacak moral çöküntü ve ahlaki kaos ortamı sadece din ve dini değerlerin öngördüğü bir ahlaki yapı içerisinde aşılabilecektir. Çünkü Tanrı inancıyla birlikte insanlar kendilerinde moral bir yaşam için zorlayıcı etmenler bulabileceklerdir. Yine çekilen sıkıntılar ve dertler karşısında insanlar, Tanrı inancıyla birlikte moral yaşam için cesaret ve güç elde edebileceklerdir.

5 Dietrich Von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York, 1953, s. 455.

varlık tarafından en güzel şekilde belirlenebilmekte ve ortaya konabilmektedirler. Neyin yapılıp, neyin yapılmaması gerektiğini de teizme göre Tanrı en doğru biçimde bilmekte ve emretmektedir. Ayrıca Tanrı inancı ahlak için büyük bir güç kaynağı olmaktadır[6]. "Vicdan, sevgi, acıma, şefkat, duygu, his" v.s. gibi moral değerler de ancak Mutlak bir varlıkla yani Tanrı'nın varlığıyla anlam kazanmaktadır.

Teizme göre Tanrı, ahlak sahasında iyi ve kötünün ne olduğunu belirlemiştir. Yine teizme göre, Tanrı'nın yapılmasını emrettiği şeyler "iyi", yasakladığı şeyler de "kötü"dür. Bilindiği gibi Platon'un "*Euthyphro İkilemi*" adı verilen tartışması ahlak felsefesinin baş problemlerinden biridir. Bu tartışmada Platon dindarlığın niçin kutsal olduğunu sormuş ve iki seçenek ileri sürmüştür: Dindarlık ya kutsal olduğu için kutsaldır. Ya da O, Tanrı'ların sevmiş olmalarından dolayı kutsaldır[7]. Bu tartışmalar paralelinde bir şeyin niçin iyi veya kötü olduğu tartışılmış, bir şeyin Tanrı istediği için mi iyi olduğu, ya da iyi olduğu için mi Tanrı tarafından istendiği sorulmuştur. Bu soruya verilen farklı yanıtlara göre de ahlakın dinle ilişkisiyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Teizmde de hakim olan anlayış bir şeyin Tanrı'nın istemesi sonucunda iyi olduğudur[8].

B. Ahlaktan Dine Geçiş

Tanrı ahlak ilişkisinde bazan ahlakın esas alındığı ve Tanrı inancına ahlaktan geçildiği de görülmektedir. Kant'ın ahlaki gerekçelerle, Tanrı'yı pratik aklın bir postulası olarak ileri sürmesi bunun en güzel örneğidir. 'Saf Aklın Eleştirisi' adlı eserinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili teizmin ileri sürdüğü teorik kanıtları eleştiren Kant, "ahlak kanıtı"yla da pratik olarak Tanrı'nın varlığını ileri sürmüş bir

---

6 Bk. İris Moudrouch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London, 1970 s. 56; Ronald H. Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 128; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 102-3.

7 Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, ing. çev. Benjamin Jowett, Prometheus Books, New York 1988, s. 17-19; Gaskin'e göre Platon'un yukardaki tartışmasının birinci seçeneği, dini kavramların ahlaki kavramları belirlemediği görüşünün temeli olmuştur. Bk. Gaskin, The Quest for Eternity, s. 150

8 Bu anlayışı teistik subjektivizm olarak adlandıranlar, Tanrı'nın bir şeyi iyi olduğu için emrettiğini ve kötü olduğu için yasakladığını belirtmişlerdir. Bak Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 240; W.W. Bartley III, *Morality and Religion*, Macmillan St Martin's Press, London, 1971, s. 7-12. Ahlakın dinden kaynaklanmasıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 85-125

anlamda, ahlaktan hareketle Tanrı inancını temellendirmiştir[9]. Daha önce görüldüğü gibi İngiliz filozofu Braithwaite de dini ahlaka indirgemiş yani bir anlamda dini, ahlaki terimlerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak Braithwaite, Kant gibi ahlaktan hareketle Tanrı inancına varmamış, tersine Tanrı'nın sembolik olarak yer aldığı bir din anlayışını moral kavramlarla açıklamaya çalışmıştır[10].

Teistik ahlak anlayışının özünde Tanrı önemli bir rol oynamaktadır. Kısaca teizme göre Tanrı, ahlak sahasında tek otoritedir. O, ahlaki ilkelerin kaynağıdır. Ayrıca O'na olan inanç da, teistler açısından moral bir yaşam için vazgeçilmez unsurdur. Bununla birlikte bazı ahlak anlayışları teizmin bu yaklaşımını reddedmişlerdir. Bunlar, Tanrı'yı en azından inanç problemi olarak düşünmüş, O'nu ahlak sahasından çıkarmaya ve ahlakı kendi başına otonom bir saha olarak görmeye çalışmışlardır. Bunlar ahlak ile Tanrı inancı arasında herhangi bir ilişki kurmadıkları gibi, bu tutuma da karşı çıkmışlardır. Bu anlayış aşağıda kısaca özetleyeceğimiz ve yüzyılımızda İngiltere'de görülen ahlak teorilerinin belirgin özelliği olmuştur.

II. Salt Ahlak

Ahlaki ilkeler ve moral değerler, teizme rağmen bazan da dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünülmüş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak ahlakın dinden bağımsız bir alan olarak ele alınması ve ahlaki kavramların Tanrı'ya gönderme yapılmadan, kendi başlarına açıklanması zorunlu olarak moral bir ateizm anlamına da gelmemektedir. Herşeye rağmen bu tür anlayışın teizmin ahlak anlayışıyla teorik olarak çatışmakta olduğu ve ilkeleriyle ters düştüğü de bir gerçektir.

Salt ahlak anlayışına göre ahlak, inanç sahasından tamamen ayrılmakta ve kendi başına bir alan olmaktadır. Ahlaki ilkeler teizmde olduğu gibi aşkın bir varlığa gönderme yapılmadan tanımlanmakta ve yine kendi deyişleriyle doğa üstü bir otoriteye ihtiyaç duyulmadan açıklanmaktadır. Dolayısıyla salt ahlak anlayışında

---

9 Kant ahlak kanıtını *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde ileri sürerek, ahlaki bir varlık olan insanda, en yüksek iyinin (mutlulukla, ahlaklılığın) gerçekleşmesi için 'Tanrı ve ölümsüzlük' postulatı'nı ortaya koymuştur. İmmanuel Kant, Critique of Pure Reason, (A-798/B-826; A-810/B-838; A-811/B-839), s. 630-44; Geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 25-50.

10 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 71-84

Tanrı da ahlaki bir otorite olma özelliğini yitirmektedir[11]. Ayrıca moral değerlerle Tanrı kavramı arasında teizmin kurmuş olduğu yakın ilişki de bir kenara bırakılmıştır. Bu anlayışta moral değerlere Tanrı inancı yerine fenomen dünyasında bir temel bulunmaya gayret gösterilmiştir. Salt ahlak anlayışı diyebileceğimiz bu grupta ahlaki ilkelerin kaynağı olarak Tanrı yerine, bazı düşünürler sezgiyi, bazıları duyguyu, bazıları da aklı esas almışlar, insandaki ahlaki yapıyı da biyolojik, psikolojik ve sosyolojik izahlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Çağdaş felsefede 'ahlak', dinden bağımsız olarak ele alınmış ve başlı başına bir saha olarak incelenmiştir. Teolojik ahlak veya ahlaki teoloji tartışmaları yerini büyük ölçüde Moore'un öncülük ettiği ahlakın objektifliği görüşüne ve sezgicilikle ilgili tartışmalara bırakmıştır. Tanrı'nın varlığına ahlaktan giden kanıtlar da, subjektif ahlak teorilerinin yayılması ve kabul görmesiyle birlikte gözden düşmüştür. Ahlaki teoriler de doğal olarak Tanrı kavramı dikkate alınmadan ortaya konulmuştur. Dolayısıyla teizmin Tanrı inancı ile ahlak arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişki, salt ahlak anlayışlarında bir kenara bırakılmıştır[12].

A. Ahlakın Objektifliği

Bazı düşünürler, ahlaki kavramlarla din arasında kurulan ilişkiyi kabul etmemiş ve ahlaki kavramların, dinden çıkarılmasını reddetmiştir. Böyle düşünenlerin başında da G.E.Moore gelmektedir. Mesela O İyi' kavramı ile Tanrı'nın iradesi arasında herhangi bir bağlantı kurmamış ve kurulmasını da yanılgı olarak görmüştür[13].O'na göre moral önermeler, tabiatçıların veya metafizikçilerin yaptığı gibi biyolojik, tarihsel, psikolojik, sosyolojik ya da dinsel olsun herhangi bir olgudan çıkarılamaz. Çıkarıldığı takdirde bu bir tür *yanılgı* (natüralistik fallacy) olacaktır ve dolayısıyla yanlıştır[14].

Moore'a göre teizm, ahlaki kavramları ahlakla ilgili olmayan terimlerle açıklamaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Bir anlamda ahlakla ilgili olmayan

---

11 Bk. Ernest Nagel, *A Defense of Atheism*, s. 71-72.

12 Hepburn, "Moral Arguments for the Existence of God", s. 382.

13 G.E.Moore, *Ethics*, Oxford Üni. Press, London, 1966, s. 77-78.

14 Geniş bilgi için bk. P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, London, 1959, s. 32-33 ve 180-182; Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 54-55.

önermelerden ahlaki sonuçlar çıkarmıştır. Örneğin,"iyi" kavramı kendinden başka bir şeyle tanımlanamayan, empirik yolla, duyumlarla belirlenemeyen sadece ahlaki *sezgiyle* kavranan bir niteliktir (quallity)[15]. Onu psikolojik ve dini bir kavrama indirgemek veya onu kendinde başka herhangi bir şeyle özdeş saymak, Moore'a göre mümkün değildir. Ahlakta objektifliği savunan Moore'a göre bir eylemin kötü olması için Tanrı'nın veya Tanrı değerinde kabul gören diğer otoritelerin[16] o şeyi yasaklamış olması da gerekçe gösterilemez. Aksi takdirde Tanrı'nın varolmadığı bir durumda hiç birşeyin yasak ve kötü olmaması gerekecektir. Halbuki Moore'a göre Tanrı'nın varlığına inanmadığı halde eylemlerin iyi veya kötü olduğunu bilen insanlar vardır[17].

"Olgu" ve "değer" problemi Moore'un teorisinde de önemli bir yer tutmuştur. Olgunun değerden çıkarılamayacağı iddiası, bir anlamda Tanrı'dan ahlaka geçilemeyeceği fikrinin özünü oluşturmuştur. Moore gibi ahlakın objektiliğini savunanlara göre Tanrı ve Tanrı'nın emirleri bir değer problemidir. Ahlak ise bir olgu sahasıdır. Halbuki teizm Moore'a göre Tanrı'dan hareketle ahlakı temellendirmeye gitmiştir. Sonuçta teistik ahlak, Moore'a göre *"tabiatçılığın yanılgısına"* düşmüştür.

Görüldüğü gibi Moore, ahlakta objektiflik, değerden olgunun çıkarılamayacağı ve 'tabiatçının yanılgısı' gibi görüşleriyle bir anda teizmle ters düşmüştür. Bu yüzyılın başlarında İngiltere'de Moore'un ahlak sahasında teolojiyi bir kenara bırakmasının yanında, mantıkçı pozitivistler de bilgi anlayışlarının bir sonucu olarak ahlakı duyguya indirgemişlerdir.

B. Ahlakın Subjektifliği

---

15 John O. Nelson, "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, C. V, s. 379; Kai Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, C.III, s. 100-101.

16 Moore, bazı teorilerde Tanrı yerine konan Akıl, Pratik Akıl, Mutlak İrade, Evrensel İrade, ya da Gerçek Ben (true self) gibi kavramları da Tanrı gibi ahlaki kavramların nedeni saymaz. Moore'a göre bu tür kavramların dış dünyada varlıkları da yoktur . Bunlar sadece insan zihninin fakülteleridir. Bk. Moore, *Ethics*, s. 77-79.

17 Moore, *a.g.e.*, s. 77-9.

A. Richards, Ayer, Russell, ve Robinson gibi filozoflar duygucu ahlak teorisini kabul ederek ahlaki önermelerin açıklama mahiyetinde, bir tutum ya da durum bildiren ifadeler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre de ahlaki önermeler kesinlikle herhangi bir olgusal önermeden çıkarılamazlar. Doğrusu ahlaki olgu diye bir şeyin varlığı da sözkonusu değildir[18]. Emotivizme göre biz bir şeye "iyi" veya "kötü" derken objektif bir gerçekliği anlatmaktan çok[19] kendi duygularımızı dile getirmiş olmaktayız. Diğer bir deyişle ahlak yargıları, kendi subjektif duygu ve tutumlarımızı dile getiren yargılardır[20].

Daha önce görüldüğü gibi, Mantıkçı Pozitivizmin doğrulama ilkesi gereği, sadece bilimsel yargılarla, mantık ve matematiğin zorunlu önermeleri doğrulanabiliyordu. Bunların dışında kalan dini ve ahlaki önermeler ise doğrulanamıyordu[21]. Ahlaki önermeler doğrulanamadığı için anlamsız olup doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında konuşulamıyordu. Onlar sadece anlamsız ve sözde yargılar idi. Dolayısıyla ahlaki yargılar, bu yargıları dile getiren kişinin subjektif duygularıyla ilgili idi[22].

Ayer'in ve diğer pozitivistlerin, metafizikle birlikte ahlakı da duygu zeminine indirgemeleri, ahlaki ilkeleri kognitif bulmayarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz olarak kabul etmeleri, teistik ahlak anlayışıyla ters düşmelerine neden olmuştur . Ayer'in metafiziğe ve ahlaka karşı olan bu katı tutumu her ne kadar daha sonraları biraz yumuşamışsa da Tanrı-ahlak ilişkisi ile ilgili tartışmalarda teistik anlayışın gölgede kalmasına neden olmuştur.

Moore ve Ayer'den başka İngiliz felsefesinde Russell, J. Huxley, Robinson, Flew ve Mackie gibi filozoflar da Tanrı-ahlak ilişkisini reddederek, Tanrı inancından bağımsız salt ahlakın olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu filozofların teizmin karşısına koymuş oldukları ahlak anlayışlarına kısaca,

---

18 Kai Nielsen, "History of Ethics", s. 106-107.

19 Pozitivist anlayışta ki, iyi veya kötü terimlerinin bir cümlenin olgusal içeriğine bir şey katmadığı iddiası eleştirilmiştir. Mesela pozitivizme göre 'atom bombası 50.000 kişiyi öldürebilir' ifadesi bir olgu cümlesidir. Ancak '50.000 kişinin öldürülmesi kötü bir şeydir' cümlesi ise değerlendirmedir. Bk., C.E.M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 148.

20 Bk. Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 73; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 226-7.

21 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 37-46.

22 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 104 v.d.

İngiltere'de kökleri 18. ve 19. yüzyıla kadar giden ve bu ülkede kurumlaşan hümanist veya seküler ahlak anlayışı da diyebiliriz. İngiltere'de ahlakı, dinden ve kiliseden bağımsız kılmak için bir takım dernekler kurulmuştur. Bunların başında da 1957'de kurulan 'Hümanist Association' gelmektedir. Dünyanın değişik yerlerinde de çeşitli Hümanist dernekleri kurulmaya başlanmış ve bütün dinden ve Tanrı'dan ziyade ilgiyi insana çekmek amacıyla çalışmalarına başlamışlardır. 1963'te de Ayer ve Julian Huxley'in de kuruluşunda yer aldığı 'British Hümanist Association' faaliyetlerine başlamıştır. Bu yıllarda din karşıtı olmak veya inançsızlık bir anlamda hümanist olmakla eşdeğerde anlaşılmıştır. Bazan değişik anlamlarda da yorumlanan hümanizmi Ayer kiliselere karşı açılmış dini bir savaşın özü olarak tanımlamıştır. Ayer'e göre bu savaş bir yandan Hristiyan teolojisinin saçmalıklarını ortaya koyacak, bir yandan da dini inancın mutluluktan ziyade sefaletin kaynağı olduğunu gösterecektir. Ayrıca Ayer'e göre hümanizm, politik ve sosyal bir güç olarak kilisenin insanlığın aydınlanmasında ve gelişiminde bir engel olduğunu ifade edecektir[23]

C. İnsanın Ahlaki Özgürlüğü

Nietzche Sartre ve Rachel gibi düşünürler, insan özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın varolmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bilindiği gibi varoluşçular kendi açılarından Tanrı ya da özgürlük ikilemini oluşturarak, özgürlük amacıyla insanın kendi özünü kendisinin oluşturması gerektiğini söylemişlerdir. Yine bu kişilere göre insanın özgürlüğe mahkum olduğu bir dünya da Tanrı'da yokolmaya mahkumdur[24].

Varoluşçuların yanında J. Rachels, daha da iddialı bir tutum sergileyerek ahlaken Tanrı'nın varolmaması gerektiğine dair bir kanıt ileri sürmüştür. Rachels'a göre

1-Eğer Tanrı var ise, O, tapınmaya layık olmalıdır.

---

23 Geniş bilgi için bk., David Tribe, *100 Years of Free-Thought*, Elek: London, 1967, s. 46 ve 55-59.

24 Daha fazla bilgi için. bk. Tez metni, s. 26-32

2-Tanrı'nın tapınmaya layık olması için, herhangi bir insanın özgür olmaması gerekmektedir. (Yani Rachels'a göre bir kişi de olsa O'nun özgür olması tamamen sona erdirilmezse, Tanrı, tapınma objesi olmayacaktır).

3-Dolayısıyla Tanrı, gibi herhangi bir varlık olamaz[25].

Görüldüğü gibi Rachels'a göre, İnsan, inancı gereği Tanrı'nın bütün emirlerine kayıtsızca teslim olmak zorundadır. Ancak bu da onun ahlaki bir varlık olmasını engellemektedir. Rachels'e göre ahlaki bir varlık olmak davranışlarında özgür olmak ve kendi kendini yönetmektir[26]. Dolayısıyla Tanrı'nın varolması demek insan açısından özgür olmamak ve kendi kendini yönetmemek demektir.

Şu ana kadar görüldüğü gibi birkısım düşünürler salt ahlak anlayışını kurmayı denemişler, bir anlamda ahlaki ilkeleri ve kavramları dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünmüşlerdir. Bu tutumları da en azından onların ahlakı ve moral değerleri, Tanrı inancıyla birlikte düşünmeye karşı olduklarını göstermektedir. Teorik yönü ağır basan bu tartışmaların yanında Russellve Robinson gibi filozofların dini ahlakı şiddetle eleştirdikleri de görülmektedir. Bu da moral ateizmin aşağıda ele alacağımız diğer bir boyutunu sergilemektedir.

III. Dini Ahlakın Eleştirisi ve Reddi

Dinin, ahlaki ilkeleri Tanrı inancıyla birlikte düşünmesi ve Tanrı'yı ahlaki otorite kaynağı olarak görmesi, bir anlamda Tanrı inancından bağımsız moral bir yaşamın olamayacağını ileri sürmesi olarak değerlendirilmiştir. Bu da ateistin, en azından teorik olarak ahlaksızlıkla suçlanmasıyla sonuçlanacaktır. Tarihte de pek çok kişi, ateist oldukları gerekçesiyle ahlaksızlıkla itham edilmiş ve topluma kötü örnek oldukları ithamıyla koğuşturulmuştur. Ancak aşağıda görüleceği gibi ateistler dinin, ahlakla Tanrı inancı arasında yapmış olduğu doğrudan ilişkiyi reddetmiş, hatta Tanrı inancının insanın ahlaki yapısı üzerinde olumsuz etkide bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Şöyleki:

---

25 Brian Davies, *An İntroduction to the Philosophy of Religion*, s. 95.

26 *A.e.*, s. 95.

a) Ateistlere göre din ve ahlak iki ayrı sahadır. Aralarında doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancının olmadığı durumlarda ahlakın da olmayacağının iddia edilmesi doğru değildir[27].

b) Bazı düşünürlere göre ateizm'in Tanrı inancı konusunda olumsuz bir görünüm arzetmesi moral değerlere de karşı olduğu anlamına gelmemektedir. Bunlara göre karşı çıkılan şey ahlaklı olmak değil *doğa üstü ahlak* anlayışıdır. Diğer bir deyişle mutluluğun ve aşkın başka dünyalarda elde edilebileceği inancıdır[28]. Mesela Flew gibi ateistler, Tanrı'yı reddederken ahlaki ilkelere ve moral değerlere kayıtsız kalmayı veya doğru ya da yanlış ahlaki kural tanımamayı eleştirmişlerdir. Flew ayrıca, Tanrı olmadığı için her şeyin özgür olduğu ilkesini de kabul görmemiştir. Ahlak anlayışının materyalistlerinkinden farklı olduğuna işaret eden Flew'a göre, insanın ve ideallerinin kaynağıyla ilgili olarak tabiatçı görüşü kabul etmek, indirgemeci (redüktif) materyalizmi kabul etmek anlamına gelmemektedir. Flew'a göre insan dini ahlakı ya da materyalist ahlak anlayışını benimsemek zorunda değildir[29].

c) Mackie'ye göre ahlak (iyilikler, faziletler), veya ahlaksızlık (kötülükler, reziletler) ne teistin ne de ateistin tekelinde bulunan bir olgudur[30]. Tanrı'ya inandığı halde ahlaksız olanlar görüldüğü gibi ateist olduğu halde dürüst ve ahlaklı olanlar da vardır[31]. Dolayısıyla ahlaksızlık sadece ateistler için sözkonusu olmayabilir. Ahlaklı olmak veya olmamak birinci derecede Tanrı inancının göstergesi değildir[32].

Ahlakı seküler ve hümanist açıdan ele alan düşünürler ahlak olgusunu da hümanist ve natüralist bir terminoloji içerisinde açıklamaya çalışmışlardır. Mesela Mackie, ahlakı, insanın biyolojik ve sosyo-tarihi evrimi içerisinde gelişen, nesilden nesile aktarılan duygu ve davranış problemi olarak görmüştür. Dolayısıyla moral

---

27 Robinson, *An Atheist's Values*, s. 130-139; Macıntyre and Riccur, *The Religious Significance of Atheism*, s. 15-18.

28 George H. Smith, *Atheism*, s. 26-27.

29 Flew, *a.g.e.*, s. 112-115.

30 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 255.

31 Bertrand Russell, *Why I Am Not A Christian?*, Ed. Paul Edwards, Unwin Books, London, 1967, s. 160.

32 Bazı teistler, ateistlerin de ahlaklı, dürüst veya iyiliksever olabilecekleri söylendiğinde, onların gerçekten ateist olduklarını. Onlara göre bu tür ateistler bilinçsiz de olsa bir inanca sahiptirler. İnançsızlıklarını birtakım entellektüel önyargılar dolayısıyla gerçeğin farkına varamamalarından kaynaklanmıştır. Bk., John Hick, *Faith and Knowledge*, s. 65.

düşüncenin biyolojik, sosyolojik ve psikolojik açıklamalarını elde edebilme imkanından bahsetmektedir[33]. Mackie'ye göre ahlak, aşkın bir varlığa ve kural koyucuya, yani Tanrı'ya ihtiyaç duymamaktadır. Ayrıca Tanrı'nın, moralitenin varlığı için zorunlu olarak düşünülmesi veya ahlaki düşünce için önemli bir unsur olarak ileri sürülmesi, Mackie'ye göre, O'nun varlığını kanıtlamamaktadır[34]. Yine Mackie'ye göre insandaki vicdan duygusunun teizmi desteklemesi-Tanrı inancına temel olması bir yere kadar mümkün olabilir. Ancak vicdan duygusu rasyonel açıdan Tanrı inancı için yeterli değildir[35].

Dini ahlaka yöneltilen en önemli eleştirilerden birisi de dini ahlakın tedbir (prudence) ahlakı olduğuyla ilgilidir. Russell ve Robinson'a göre din, mensuplarını bazan vaadlerle teşvik, bazan da cezalandırma ile tehdit etmektedir. Yani taraftarlarını korku ve ümitle yönlendirmektedir. Halbuki insan ödev bilincine sahip olup yükümlülüklerini de yerine getirebilmelidir. Din ise ceza ve mükafat kavramlarını işleyerek insanların kendilerini düşünmelerine, bencilliğe itilmelerine ve pragmatik davranmalarına neden olmaktadır. Bencillerin oluşturduğu bir toplumda da ihtiras, kin ve nefret duyguları yaygın olacaktır. Bu durumda da ahlaki çöküntüye neden olduğu için dinin zararı faydasından çok olacaktır[36]. Ayrıca dini ahlakın temelinde korkunun bulunması, insanları cehennemle korkutması da moralite demek değildir[37].

Robinson'a göre toplumlar kendi din anlayışları gereği her zaman ve her konuda haklı olduklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla, güçlü oldukları anda din adına kendilerinden olmayan insanları acımasızca öldürecek, yaralayacak veya zulmedeceklerdir. Böylelikle din, bir anlamda savaş kaynağı olacaktır[38]. Teolojik temele sahip ahlaki sistemler de, iktidarı ellerinde bulunduranlarca, otoritelerini korumak ve insanların düşüncelerini yok etmek uğrunda kullanılacak bir oyuncak haline gelecektir[39].

---

33 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 118.
34 *A.e.*, s. 118.
35 *A.e.*, s. 118.
36 Russell, a.g.e., s. 36-37 ve 161.
37 Robinson, *An Atheist's Values*, s. 155.
38 *A.e.*, s. 255.
39 *A.e.*, s. 162.

Ateistlerce teistik ahlaka yöneltilen eleştirilerden biri de dini ahlakın pragmatik yönünün ağır basması ve bunun sonucu olarak da insanların rahatı tercih ederek düşünmeyi ve araştırmayı bırakacak olmalarıdır[40]. Onlara göre Tanrı inancı da gerek bu dünyada gerekse ikinci yaşamda rahatlığı elde etmede araç olarak görülmektedir. Ancak dinin rahatlık kaynağı olması ve taraftarlarını huzurlu kılması, ateistlere göre onun doğruluğunu garanti etmemektedir.

Buraya kadar özetlemiş olduğumuz dini ahlakın eleştirisi ve reddiyle ilgili düşücelere Tanrı'ya inananlardan da güçlü itirazların geleceği muhakkaktır. Özellikle Russell ve Robinson gibi düşünürlerin dini ahlakı basitçe anlamaları ve yargılarını kolayca genellemeleri sorgulanabilecektir. Ancak yukardaki eleştirilerin ve bu eleştirilere verilen yanıtların doğruluk tartışmaları konumuzun dışında kalmaktadır. Her şeye rağmen bu noktada tartışmaları çağımızla ilgilendirip değerlendirmede bulunan Gaskin'in görüşlerini vermekte yarar görmekteyiz.

Teizme pek de sıcak gelmeyecek sorular yönelten ve eleştirilerde bulunan Gaskin buna rağmen, ateizmin de birtakım pratik, moral ve psikolojik dezavantajları olduğunu söylemiş bu çerçevede özeleştirilerde bulunmuştur. Bu dezavantajların ateizmin yanlış olduğu anlamına gelmediğini de söyleyen Gaskin, buna karşın yüzyılımızda Tanrı'nın ahlaki bir otorite olarak reddedilmiş olmasının da herşeyi çözmediğini belirtmiştir. Ona göre seküler ahlaka sahip olan ve pek çok ahlaki yükümlülüğü (obligations) kaldırarak, yerine yeni bir şey koymayan modern toplumlar tutarsızlık içinde bulunmuşlardır. Doğrusu Gaskin'e göre ahlaki otoritenin yıkılması diye bir şey de sözkonusu değildir. Ateistik gerekçelerle ahlak sahasında Tanrı otoritesini reddedenler, Tanrı yerine metafiziksel görünümlü olan yeni otoriteler koymuşlardır. Mesela Marksistler, proletarya egemenliğini insanların beraberce kurdukları ve katılabildikleri bir süreç olarak ileri sürmüşler, ancak proletaryayı aynı zamanda insanların iş birliği yapıp yapmayacaklarına karar veren emredici ve varlığı kaçınılmaz olan kutsal bir otorite gibi görmüşlerdir. Yine yirminci yüzyıl toplumlarında ki tek partili yönetimlerde parti egenemliği sadece insan davranışlarını etkileyen kaba bir güç olarak kullanılmamış, ayrıca emredilen şeylerin etkili olmasını sağlamak için bir tür metafiziksel güç olarak da ileri sürülmüştür. Ateizm adı altında metafiziksel iyi ve kötü kavramlarının kaybolmasını da eleştiren Gaskin, bunu moral kategorilerin fakirleşmesi ve insanın

---

40 Basil Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, Clarendon Press. Oxford, 1985, s.155-6.

'iyi ve kötü' kavramlarından uzaklaşması olarak açıklamıştır. Moral kavramların sadece birtakım sosyal ve insani ihtiyaçlara göre sınırlandığını belirten Gaskin'e göre sonuç olarak evrensel ve ezeli olan pek çok şey gözden kaçmış, ahlak adı altında sadece toplumdaki sosyal haklar, proletar istekler, kişisel ilişkiler ve günlük ihtiyaçlar konuşulmaya başlanmıştır. Gaskin'e göre yirminci yüzyıldaki en büyük entellektüel kusurlardan birisi, insanoğlunun bir taraftan şu ana kadar tarihte görülmemiş ve akla hayale gelmeyen yıkım (destrüction) ve kötülüklere karşı hoşgörülü davranması, buna karşın sosyal yaşamdaki ayrıntılarla önemle uğraşmış olmasıdır. Mesela Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinde ki bir davada yaramaz bir okul çocuğunun alacağı cezanın günlerce ahlaki problem yapıldığını belirten Gaskin, buna karşılık dünyanın değişik yerlerinde cereyan eden katliamların aynı kişilerce görmezlikten geldiğini belirtmiştir [41].

---

41 Gaskin, The Quest for Eternıty, s. 163. Gaskin'in işaret ettiği ahlaki çelişkinin ve çifte standartın günümüzde de devam ettiğine dair değişik olaylar görülmektedir.

ALTINCI BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. Kötülük Problemi

Ateistler tarafından tezmin aleyhinde kullanılan en eski ve en iddialı argüman "kötülük problemidir". Tanrı'nın varlığına yöneltilmiş en ciddi itirazlar da bu problemden kaynaklanmaktadır. Gerek teorik, gerekse pratik yönü olan kötülük problemi insanların zihinlerinde daima yer almış ve düşünürlerce tartışılmıştır.

Kötülük Problemi gücünü büyük ölçüde teist veya ateist olsun herkesin yaşamında tanık olduğu veya bazan birlikte yaşadığı acı ve üzücü olayların varlığından almaktadır. Bunlar arasında deprem, sel, yangın, hastalık, savaş, soykırım, zulüm v.s. gibi kötülükler akla ilk gelenlerdir. Kötülük problemi teizmin, Tanrı anlayışına ve Tanrı'nın varlığı için ileri sürdüğü teleolojik kanıta *mantıki* açıdan önemli bir tehdit oluşturmaktadır. Özellikle 'her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan Tanrı' inancına yöneltilmiş bir itirazdır. Kısaca Tanrı kavramının çelişik olduğunu göstermeye çalışan ve teleolojik kanıtı çürütmeyi amaçlayan bir argümandır[1].

İlerde de görüleceği gibi kötülük problemi Tanrı'nın varlığı için ciddi bir tehdit oluşturmakla birlikte Tanrı inancı açısından yine de pek fazla etkili olamamaktadır. Çünkü kötülüklerin varlığından Tanrı'nın yokluğu çıkarılacak olursa buna karşılık mevcut iyiliklerden neyin çıkarılacağı sorusu sorulmaktadır.

---

1 Davies, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, s. 17-25; Gaskın, *The Quest for Eternity*, s. 119-129; Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 7-29; Hick, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, London, 1972, c. 3, s. 136, *Evil and The God of Love*, MacMillan, London, 1993, s. 3-4; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-9; Edwards, "Atheism", *Encyclopedia of Philosophy*, c.1, s. 178.

Bu sıkıntının farkında olan Mackie gibi ateist filozoflar kötülük problemini tartışırken Tanrı'nın varlığını çürütmeye çalışmaktan ziyade, Tanrı kavramıyla kötülüklerin varlığı arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedirler[2].

Kötülük problemi karşısında teistler de çeşitli formüller ileri sürerek teizme ve Tanrı inancına olan itirazı önlemeye çalışmışlardır. Ancak bunlara geçmeden önce kısaca kötülük problemini açıklamak yerinde olacaktır.

II. Argüman Olarak Kötülük Problemi

Teizm, Tanrı'yı bütün yetkin niteliklerle donatmış ve O'nu bütün noksanlıklardan arındırmıştır. Tanrı'nın aşkınlığını ve yaratıcılığını önemle vurgulayan teizm bunlara ilaveten de O'nun iyilik sahibi olduğunu, her şeyi bildiğini ve her şeyi yapabileceğini iddia etmiştir. Ateistler ise bu niteliklerin dünyadaki kötülüklerle örtüşmediğini iddia etmişlerdir[3]. Şöyle ki:

Teizme göre,

a) Tanrı, her şeye gücü yetendir.

b) Tanrı, her şeyi bilendir.

c) Tanrı, mutlak iyidir.

Yukardaki tanımlara göre teizm açısından her şeye gücü yeten bir varlık olarak Tanrı'nın üstesinden gelemeyeceği şeylerin olmaması gerekmektedir. Çünkü Tanrı için yapabileceği şeylerle ilgili olarak herhangi bir sınır sözkonusu değildir. Mesela her şeyi bilen Tanrı'nın, Dünyada cereyan eden acı olaylardan habersiz olması mümkün değildir. Dolayısıyla iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötüyü istemesi ve yaratıklarının boş yere acı çekmesini dilemesi imkansızdır. Ayrıca Tanrı, mutlak

---

2 Mackie'nin ifadesiyle ateistler de kötülüklerden tamamen arınmış bir Dünyanın varlığını düşünmemektedirler. Ancak onlar, teistlerin bir yandan herşeyin mükemmel olduğunu belirtmelerine diğer yandan da kötülüğü dini açıdan temellendirmelerine itiraz etmektedirler. Bk. Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 159.

3 Bir anlamda şu soruyu sormaktadırlar. Madem ki Tanrı iyilikseverdir. Olup biten herşeyi bilmektedir. Her şeyi yapmaya da muktedirdir. O halde bu kötülükler de nereden çıkmaktadır?

iyidir. O her zaman iyiyi tercih etmekte ve iyiliği dilemektedir. İyiliğin en belirgin özelliği de kötülüğe karşı olmak ve kötülüğü istememektedir[4]. Dolayısıyla,

a) Eğer Tanrı her şeye gücü yeten bir varlıksa, kötülüğü önlemeye muktedir olabilmelidir.

b) Eğer o mutlak iyilik sahibi bir varlıksa kötülüğü önlemeyi istemelidir.

c) Ancak kötülüğün varolduğu görülmektedir.

d) Dolayısıyla Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık olmadığı gibi mutlak iyilik sahibi bir varlıkta değildir[5].

Yukardaki argümana göre Tanrı'nın varlığıyla, kötülüğün varlığı birbiriyle ters orantılıdır. Yani Tanrı'nın varlığı, kötülüğün yokluğu demektir. Çünkü Tanrı varsa kötülük olmamalıdır. Veya kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğu demektir[6]. Çünkü kötülük Tanrı'nın varolmadığı bir durumda ortaya çıkmaktadır.

Felsefe tarihinin önemli simalarından David Hume da *Tabii Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde kötülük problemine değinmiş ve şu soruları sormuştur:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor. Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da varoldu?[7]

Görüldüğü gibi Hume da Tanrı'nın aynı anda her şeye gücünün yetmesiyle, iyilik sahibi olmasının imkansızlığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi teistleri uzun uzadıya meşgul etmiş ve cevap vermeye zorlamıştır. Çünkü ateistlerce Tanrı'nın varlığıyla, kötülüğün varlığı arasında bir ikilem oluşturulmuştur. Kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığının mantıken çeliştiği

---

4 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-153.

5 Hick, "The Problem of Evil", s. 136.

6 Swinburne, *The Existence of God*, s. 201.

7 Hume, *Dialogues Concerning Naturel Religion*, (5.Bölüm) s. 65-66.

iddia edilmiş, çelişmediği düşünülse bile kötülüğün varlığının Tanrı'ya inanmamak için geçerli bir neden olduğu ileri sürülmüştür[8].

III. Kötülük Probleminin Eleştirisi

Teistler kötülük problemini Tanrı'nın varlığını çürütecek değerde görmemişler kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişki iddialarını da reddetmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın her şeye gücünün yetiyor olması veya iyiyi dileyip dilememesi kötülükle doğrudan ilgili değildir. Ayrıca mantıken imkansız olan bir şeyi Tanrı'nın istemesinin imkansız olacağını söylemişlerdir. Teistler, "şayet ortada bir kötülük varsa, Tanrı da bunu engellemiyorsa, bu noktada Tanrı'nın bir bildiği olacaktır"[9] tezini ileri sürmüşlerdir.

Kötülük problemiyle ilgili eleştirileri karşılamak için teistler öncelikle kötülüğü, "doğal kötülükler ve moral kötülükler" olmak üzere ikiye ayırmışlardır:

a) Doğal Kötülükler: Daha önce de sıraladığımız gibi doğada meydana gelen deprem yangın, sel, hastalık, açlık, kuraklık v.s. gibi felaketlerdir.

b) Moral Kötülükler: Temelde ahlaki bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanın neden olduğu savaş, soykırım, zulüm ve haksızlıklardır[10].

Teistler tarafından doğal kötülükler (natural evils) doğanın işleyişi içerisinde izah edilmiş ve vuku bulmaları kaçınılmaz bulunmuş, ahlaki kötülükler de (moral evils) özgürlüğe sahip olan insanın yapıp etmelerine bağlanmıştır[11]. Daha önce de

---

8 Stephan Evans, kötülük probleminin iki şekilde ele alınabileceğini belirtmiştir. Birinci olarak kötülük problemi ile Tanrı'nın varlığı arasında mantıki çelişki bulunmaktadır. Bu noktada Tanrı'nın varlığı hedef alınmamakta daha ziyade Tanrı inancı ile kötülükler arasındaki mantıki çelişkiye işaret edilmektedir. Evans buna kötülük probleminin *mantıksal formu* (logical form) demiştir. İkinci olarak kötülük problemi, Tanrı'ya inanmamak için geçerli bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Evans buna da kötülük probleminin *kanıtsal formu* (evidential form) demiştir. Daha fazla bilgi için bk., Evans, *Philosophy of Religion*, s. 132.

9 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 151-2; Flew, *a.g.e.*, 146; Flew, bir hikmetin bulunduğu gerekçesiyle Tanrı'nın engellemeye gücü yettiği halde kötülük problemini engellememesi inancını reddeder. Ona göre bu tür cümleler anlamsızdır. Anlamsız bir cümlenin başına Tanrı ismini koymakla da o cümle anlamlı olmaz. Bk., Flew, *a.g.e.*, s. 146.

10 Gaskın, *The Quest for Eternity*, s. 119-120; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 131-132.

11 Bk., D. Von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 405-416.

görüldüğü gibi Mackie, teizmin tutarlığı açısından iyilik sahibi bir Tanrı'nın bütün gücüyle kötülüğü önleyeceğini ve buna da muktedir olması gerektiğini belirtmiştir. Mackie'nin bu sözleri aslında Tanrı'nın kötülüğe niçin izin verdiğini sorgulamaktır. Bu eleştiriden hareketle teistler, Tanrı'nın sınırlı sayıda kötülüğe izin verdiğini itiraf etmişler, daha sonra da Tanrı'nın bunu yapmak için haklı gerekçelerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Teodise İlkesi

Kötülük problemi karşısında en etkili cevaplardan birisi, Leibniz (1646-1716)'in teodise görüşü olmuştur. Leibniz, *teodise* (theodicy) terimini ortaya atmış kötülüklere rağmen bu dünyada Tanrı'nın adaletinin esas olduğunu ileri sürmüştür. Leibniz'e göre varolan kötülükler, mümkün olan en iyi dünyanın bir parçası olunca, (dahası olmak zorunda olunca) kötülüğün olmadığı başka bir dünyanın olasılığını da düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü (bu şartlarda), herhangi bir biçimde olsa, orada da, belki de daha fazla kötülük varolacaktır[12]. Leibniz ve onun gibi düşünenler, içerisinde yaşadığımız alemin, mümkün alemler içerisinde en iyisi olduğunu iddia ederek kötülük problemini Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunlara göre, Dünya kötülüklerine rağmen Tanrı'nın adaletinin hakim olduğu bir dünyadır. Bu dünyadan daha iyisini düşünmek imkansızdır. Bu alem de en iyi alemdir. Bu alemden daha iyisini ve kötülüğün olmadığı bir yaşamı düşünmek yersizdir.

Kötülük problemiyle ilgili yukardaki yaklaşımların yanında bazı teistler kötülüğün varlığını ya gözardı etmiş, ya da yanılmadan ibaret olduğunu söylemiştir[13]. Bazan da kötülük problemi ciddiye alınmamış, din açısından bir problem olarak görülmemiştir[14].

---

12 Nelson Pike, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 47.

13 Hinduizmdeki Vedanta öğretilerine göre kötülük bir yanılgıdır (illusion), gerçek varlığı sözkonusu değildir. Bk. Hick, "The Problem of Evil", *Encyclopedia of Philosophy* c. 3, s. 136.

14 Nelson Pike'a göre kötülük problemi din içerisinde Tanrı'nın varlığıyla ilgili ciddi bir problem olmadığı gibi teoloji için de bir tehlike değildir. Pike'a göre Tanrı'nın varlığı bir inanç unsurudur. Koşulsuz olarak kabul edilmiştir. Din'e göre her şeyi yapmaya gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı mutlak anlamda iyilik sahibidir. Dolayısıyla herhangi bir

IV. Kötülüğün Varlığıyla İlgili Dini Görüşler

Tanrı'nın varlığına inananlar kötülüğün varlığıyla, "kâdir, âlim, ve iyilik sahibi olan Tanrı" anlayışını uzlaştırmak için birtakım tezler ileri sürmüşlerdir. Kısa ve öz olarak bu tezleri şöylece sıralayabiliriz:

Teistlere göre,

a) İyinin varolması için kötünün de *mantıken* varolması gerekmektedir. İyiliğin elde edilmesi, bilinmesi ve takdiri için kötülük varkılınmıştır. Herşeyin iyi olduğu bir dünyada iyiliğin bilinmesi mümkün olmayacaktır. Mesela şefkat, sempati, kahramanlık, affetme duygusu ve faziletli olmak gibi hasletler kendi başlarına ortaya çıkabilecek durumlar değildir. Bu tür hasletlerin oluşması için acının ve ızdırabın da olması gerekmektedir. Dolayısıyla iyilik, kötülük olmaksızın varolmayacaktır. Çünkü kötülük, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısıdır[15].

b) Tanrı insana *özgür irade* vermiştir. İnsana vermiş olduğu özgür iradenin kullanımına da müdahale etmemektedir. Bunun için kendi gücünü dahi sınırlamaktadır. Daima iyiyi elde etmesi için kendisine özgür irade verilen insanın bu süreçte yanlış karar verme olasılığı da bulunmaktadır. İnsanın özgürce davranması doğal olarak hata yapmasını ve kötülüğe neden olmasını da içermektedir. Çünkü iyiliği tercih etme özgürlüğü bulunan insanın kötüyü seçememesi çelişki olacaktır[16]. Dolayısıyla insanın özgür iradesini suistimal etmesinden ve kötülüğe neden olmasından dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz[17].

c) Kötülük, insanın *moral yetkinliğini* elde etmesinde önemli bir rol oynamaktadır. İnsanoğlu doğumundan itibaren eğitilmek, olgunlaşmak ve kişiliğini bulmak durumundadır. Dolayısıyla bu dünya insanoğlunun ahlaken kemale erme

---

olumsuz durumun meydana gelmesine olanak tanıyacak ahlaken uygun gerekçelere sahiptir. Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 47.

15 P. Edwards, "Atheism", s. 178; Flew "Divine Omnipotence and Humen Freedom", *New Essays in Philosophyical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 145; J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 28-33.

16 Flew "Divine Omnipotence and Humen Freedom", s. 145-7.

17 Edwards, "Atheism", s. 178.

"Soul-Making" mekanıdır[18]. Bu süreçte insanoğlu iyiliği hakim kılmaya ve kötülüğü de sıfırlamaya gayret göstermelidir[19].

d) Özellikle hristiyan geleneğinde yaygın olan bir inanışa göre de kötülüklerin temelinde insanların *günahkarlığı* yatmaktadır. Diğer bir deyişle yaşanan acı ve ızdıraplar Tanrı'nın insanlara verdiği *cezalardır*[20]. Ayrıca haksız yere yaşanan sıkıntılar ve ızdıraplarla, suçsuz yere çekilen acılar karşılıksız kalmayacaktır. Yani çekilen sıkıntılara karşılık ilerde insanları mutlu bir gelecek beklemektedir. Tanrı cennetiyle bu insanların acılarını dindirecektir[21].

e) Acı ve ızdıraplar *din için* hayati bir öneme haizdir. Çünkü gerçek ve samimi inançlar trajedi karşısında oluşmaktadır. Yaşanan sıkıntılar ve acılar da Tanrı'nın sevgisini elde etmede bir vesiledir[22]. Ayrıca sıkıntılı anlarda inançlar kontrol edilmekte ve doğrulukları ölçülmektedir[23]. Yaşanan bütün sıkıntıları ve acıları nihai anlamda kötülükle açıklamak ve öylece yorumlamak doğru değildir. Çünkü manzaranın bütününü (olup biten herşeyi) görme imkanına sahip değiliz. Dolayısıyla yaşanan acılarda göremediğimiz ve bilemediğimiz iyilikler de sözkonusu olabilmektedir[24].

V. Kötülük Problemiyle İlgili Dini Görüşün Reddi

---

18 Hick, *Evil and The God of Love*, s. 253-265.

19 Hick, dünyayı ahlaken kemale erme mekanı olarak görmüştür. Hick ateistlerin bu dünyayı hedonistik bir cennet olarak görmek istemelerini Tanrı'nın da buna mecbur olduğunu düşünmelerini eleştirmektedir. Hick'e göre Tanrı, evinde evcil hayvanına kümes yapan ve bütün riskleri düşünen bir kimse durumunda değildir. Kaldıki o kümeste de hangi şartta olursa olsun olumsuz yönler bulunacaktır. Daha fazla bilgi için Bk., Hick, *a.g.e.*, s. 256-257.

20 Bk. Hildebrand, *a.g.e.*, s. 453-454; Flew, *a.g.e.*, s. 147.

21 Gaskin, *a.g.e.*, s. 123.

22 Simone Weil'e göre acı çekmek Tanrı'nın aşkıyla ilişki kurmak için bir vesiledir. Weil için yaşamda karşılaştığımız belalar ve kederler Tanrı'nın sevgisini elde etmemiz için de en mükemmel fırsatlardır. Weil gibi acı çekmekle dini değerler arasında bir uygunluk kurmayı deneyen Diogens Allen'e göre İsa da çarmıhta acı çekmiştir. Allen'e göre kötülüğün varlığıyla ilgili sorular bencilliğimizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunları sormak yararsızdır. Çekilen acılar karşısında hiçbir şeyle kıyaslanmayacak şekilde Tanrı'nın sevgisi ve bunun karşısında elde edilen iyilikler vardır. Daha fazla bilgi için Bk., Diogens Allen, "Natural Evil and the Love of God", *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 193-204.

23 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 156-8; Ferré, *a.g.e.*, s. 115.

24 Ian Crombie, "Theology and Falsifcation", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1958, s. 124.

Kötülük problemiyle ilgili olarak teizmin yukarda yapmış olduğu açıklamalar ateistlerce tatminkar bulunmamış ve reddedilmiştir. Şöyleki:

Ateistlere göre,

a) Teizm, her şeyin karşıtıyla kaim olduğu ilkesinden hareketle, iyinin de kötüyle birlikte varolduğunu söylemiş ve bunun da mantıki bir zorunluluk olduğunu iddia etmişti. Yani bir anlamda iyinin olması için mantıken kötünün de varolması gerektiğini ileri sürmüştü. Tanrı'nın da mantık dışında bir iş yapmayacağına göre bu kuralın dışına çıkmayacağını belirtmişti. Ancak ateistlere göre bir terimin karşıtının mantıken zorunlu olması kuralı, ontolojik bir prensip değildir. Sadece kendi dil ve düşünce dünyamızda geçerlidir[25]. Dolayısıyla Tanrı'nın iyiyi, kötü olmadan da yaratması mümkün olmalıdır. Tanrı'nın bir an için mantıki kuralların yaratıcısı olduğu dahi kabul edilse böyle bir kuralı değişik biçimde koymuş olması gerekmektedir. Mesela kırmızı renginin karşıtı olmadan varolması gibi. Ayrıca Tanrı bu ilkeyi kendi gücünü sınırlayacak şekilde de koymayabilirdi. Yani iyiyi de, kötüyü yaratmadan varkılmalıydı.

b) Her şeye gücü yeten varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın, nedensellik (causal) yasalarının üzerinde olması gerekmektedir. İyiliğin elde edilmesi için kötünün araç olması bir anlamda Tanrı'nın gücünün sınırlandığı anlamına gelmektedir. Ancak bu durum insanlar için geçerli olabilir. Çünkü onlar doğaları gereği yanılarak, hata yaparak büyürler. Veya onlar hastalık anında acı çekerler. Dolayısıyla yanlış yapmaları veya fiziksel olarak acı çekmeleri kaçınılmazdır[26].

c) İyiliklerin ortaya çıkması için kötünün varolması kuralı kaçınılmaz kısır döngüye neden olmaktadır. Ayrıca kötülüğün bulunduğu bir dünyada en yüksek iyilik ve fazilet duygularının oluşacağı iddiası tutarsızdır. Çünkü dünyaya bakıldığında kötülükler karşısında sadece iyilik ve fazilet duygularının oluştuğu görülmeyecektir. Bunların yanında zalimlik, gaddarlık, korkaklık, hissizlik, kabalık, gibi olumsuz duygular da oluşacaktır[27]. Kötülükler insanlar arasında bazan nefret ve kin duyguları oluşturmakta onları öç almaya ve acımasız

---

25 Ferré, *Language, Logic and God*, s. 27-28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 29.

26 Ferré, *a.g.e.*, s. 28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 30.

27 Ferré, *a.g.e.*, s. 28-9.

davranmaya sevketmektedir. Dolayısıyla kötülüklerin varlığı iyiliklere vesile olmadığı gibi daha büyük kötülüklere neden olmaktadır.

d) Kötülük probleminden hareketle bir insanın ateist olabileceğini iddia eden William L. Rowe dikkatleri doğada meydana gelen ve kendi deyişiyle anlamsız ve gereksiz olan kötülük üzerine çekmeye çalışmıştır. Rowe'a göre herhangi bir orman yangınında hayvanların, mesela geyiğin korkunç şekilde ölmesinin iyilik açısından hiç bir değeri yoktur. Geyiğin ölmesiyle daha büyük iyilikler elde edilmediği gibi geyiğin ölmesine gerekçe olacak eşit derecede bir suç unsuru da bulunmamaktadır. Geyiğin yangında günlerce ızdırap içerisinde acı çekerek ölmesi, herhangi bir iyiliği elde etmenin zorunlu şartı da değildir. Geyiğin acı çekmesinin önlenebilmesi durumunda herhangi bir kötülüğün oluşması da mümkün gözükmemektedir. Veya aynı şekilde masum bir çocuğun acı çekmesine izin vermenin de iyiyle izah edilebilmesi olanaksızdır[28]. Hatırlanacağı gibi daha önce de Flew buna benzer bir akıl yürütmeyle kötülük problemine değinmiş, kanser hastalığına yakalanan çocuğun ölümünü teizmin aleyhine kullanmıştı[29].

Rowe'a göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyilik sahibi olan Tanrı'nın, bu gereksiz ve anlamsız acı olayları önlemesi gerekirdi. O'na göre eğer Tanrı gerçekten varolsaydı bu tür kötülükler de varolmayacaktı. Ancak bu anlamsız kötülüklerin varolduğu görülmektedir. Bu tür kötülüklerin varlığı da Rowe'a göre Tanrı'nın varolmadığına dair kanıtlardır[30].

e) Teistlerin kötülükleri, moral ve doğal diyerek ikiye ayırmaları da ateistlere göre kötülük problemini çözmemektedir. Onlara göre kötülükleri birbirinden ayırmak, birinin diğeriyle ilgisinin olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Mesela Mackie'ye göre çağımızda görülen korkunç felaketlere, küçük büyük savaşlara, şehirlere atılan korkunç bombalara, Stalinin zulmüne, Nazi soykırımına v.s.ye baktığımızda arkalarında yalan yanlış bir idealizmin yattığı görülmektedir. Bunun gibi çeşitli gerekçelerle insanların adım adım insanlık dışı uygulamalara girmeleri

---

28 William L. Rowe, "The Problem of Evil and Varieties of Atheism" *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 129-130.

29 Bk.Tez metni, s. 51-57

30 Rowe, *a.g.e.*, s. 128.

acı ve ızdıraba neden olmaları, doğal ve moral kötülüğün ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir[31].

f) Hristiyanlık inancına göre, kötülüğün varlığı insanların günahkarlığıyla açıklanıyor ve onların yaptığı hatalar da kötülüklerin varlığı için gerekçe gösteriliyordu. Hristiyanlık'taki asli günah anlayışı bunun en güzel örneğidir. Ancak bu anlayış da reddedilmiştir. Hristiyanlıkta ki asli suç dikkate alınsa dahi insanoğlunun ortaya çıkmasından önce olduğu görülecektir. Flew'a göre insanların günahları yine kendi üzerlerine döner anlayışı da yanlıştır. Çünkü günahkar insanların suçunu çoğu zaman masum insanlar çekmektedir. Mesela Hitler'in günahının en kötü sonuçları görünürdeki suçlular yerine kurbanları üzerine olmuştur[32].

Kötülük problemiyle ilgili olarak ateistlerin en büyük eleştirileri teizmin insan özgürlüğü iddiasına karşı olmuştur. Bilindiği gibi teistler Tanrı'nın insana özgür irade verdiğini ve eylemlerine müdahale etmediğini söylemişlerdi. Dolayısıyla moral kötülüklerin varlığından insanın kendisi sorumlu tutulmuştu. Teistlere göre Tanrı'nın kötülüklere müdahale etmemesi O'nun güçsüzlüğü veya kötüye göz yumması anlamına da gelmiyordu. Onlara göre Tanrı insanı daima iyiyi seçecek şekilde de yaratabilirdi. Ancak o zaman da insanların iyiyi özgürce seçmiş olacaklarından söz edilemezdi. Çünkü insanlar bir anlamda iyiyi seçmeye zorlanmış olacaklardı. Dolayısıyla Tanrı insanları özgürce karar verebilecek bir biçimde yaratmıştı. Özgürce karar vermeleri doğal olarak kötüyü de irade etme serbestliğini kendilerine sağlıyordu. Dolayısıyla Tanrı insanları ahlaken sorumlu tutmasına rağmen eylemlerinde serbest bırakmıştı.

Ateistlere göre teistler yukardaki yaklaşımlarıyla en azından Tanrı'yı moral kötülük konusunda aklamaya çalışmışlardır. Ancak herşeye rağmen ateistler özgür irade savunmasıyla kötülük probleminin üstesinden gelinemeyeceği inancını taşımaktadırlar[33]. Dolayısıyla onlar, aşağıdaki paradoksal soruları sorarak kötülük problemiyle teistik Tanrı kavramı arasında mantıki bir çelişki olduğunu göstermeye çalışmışlardır

---

31 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162-3.

32 Flew, *a.g.e.*, s. 147.

33 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162.

a) Tanrı insana suistimal edeceği özgürlüğü niçin vermiştir?

b) Eğer Tanrı, insana vermiş olduğu özgürlüğün kötü yönde de kullanılacağını biliyor idiyse niçin böyle yaratmıştır?

c) İnsanoğlu Tanrı'nın kendi seçeneklerini kontrol etmediği veya edemediği anlamda mı özgürdür?

d) Her şeye gücü yeten varlık olan Tanrı kontrol edemediği şeyler yaratır mı?[34].

Ateistler kötülüğün reel varlığından hareketle son iki soruya olumlu cevap verilmesinden yanadırlar. Bir anlamda Tanrı'nın sonsuz kudretiyle bilgisini yalanlamışlardır. Yani güçsüz ve bilgisiz tanrı anlayışını ileri sürmüşlerdir. Doğal olarak ortaya çıkan Tanrı imajı da teizmin Tanrı'sı olmaktan çok uzaktır.

Diğer yandan teizme göre Tanrı, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Bu durumda Tanrı'nın her şeyi bildiği ve yapıyor olduğu da ortaya çıkmaktadır. Çünkü sonsuz güç ve bilgi, eylemi de içermektedir. Bu noktada insan özgürlüğü problemi değişik boyutlar kazanmaktadır. Teizmin kendi içerisinde de tartışma konusu olmaktadır. Ancak genelde teizme göre Tanrı'nın sonsuz bilgisi ve gücü insanların elini kolunu bağlamamaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi Tanrı bu niteliklerine rağmen insana özgür irade vermiştir.

Ateistlere göre her şeye gücü yeten Tanrı, bir anlamda insanların bütün tercihlerinin de kontrolünü elinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla insan hata yapar günah işlerse, Tanrı'da o günahın yaratıcısı durumundadır[35]. Diğer bir deyişle Tanrı, insanın günahına ortaktır.

Mackie ve Flew gibi ateist düşünürlere göre Tanrı'nın insanları daima iyiyi seçecek şekilde yaratması, belki özgür irade anlayışına ters düşebilmektedir. Yani onlara göre insanın daima iyiyi seçecek şekilde yaratılması belki onun özgürlüğüne aykırı olacaktır. Ancak Mackie ve Flew'a göre İnsanların daima iyiyi tercih edebileceği bir biçimde yaratılabilmeleri de mümkündür[36]. Bu durumda özgür irade

---

34 Mackie bu soruyu kudret paradoksu olarak adlandırmaktadır. Bk., Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 34.

35 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162.

36 Flew, *a.g.e.*, s. 149; Mackie, "Evil and Omnipotence", s.33.

anlayışı korunduğu gibi, insanların iradeleriyle tamamen iyiyi seçebilmelerine de imkan sağlanmış olacaktır.

SONUÇ

Kısaca "Tanrı-tanımazlık" olarak ifade ettiğimiz ateizm, felsefi bir terim olarak teistik Tanrı inancına karşı bir tepkiyi ve reddi dile getirmektedir. Diğer bir deyişle bütün peygamberlerin varlığını haber verdikleri, genelde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyetin özünü oluşturan, yaratıcı ve aşkın Tanrı inancına karşı olumsuz bir tavır alıştır.

Ateizm, 'teorik' ve 'pratik' olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Teorik ateizm, teistik Tanrı kavramına, Tanrı'nın varlığına, varlığıyla ilgili iddialara düşünce seviyesinde karşı çıkmak ve zihni bir çabayla onlara eleştiri getirmektir. Teorik ateizm kendi içerisinde 'negatif' ve 'pozitif' olmak üzere yine ikiye ayrılmaktadır. Negatif ateizm, zihinde herhangi bir Tanrı fikrinin bulunmadığını, dolayısıyla ortada eleştirilecek veya reddedilecek bir şey olmadığını belirtmektir. Pozitif ateizm ise, özelde teistik Tanrı inancını düşünerek ve tartışarak reddetmek, genelde ise bütün dini inançları ve argümanları hedef alarak çürütmeye çalışmaktır.

Pratik ateizm bir insanın yaşamını, dini inançlara, dini değerlere ve dini tapınmalara karşı duyarsız kalarak, sanki Tanrı yokmuşcasına sürdürmesidir. Pratik ateizm de kendi içerisinde aktif ve pasif olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Aktif ateizm Tanrı'yı reddetmenin yanı sıra bir insanın yaşamında Tanrı inancına, bu inancı hatırlatan her türlü fikre, sembole ve kavrama karşı savaş açması, kısacası Tanrısız bir yaşam kurmayı amaçlamasıdır. Pasif ateizm de, reddedilmekle birlikte bir insanın Tanrıyla veya dini değerlerle hesaplaşması olmadan kendi içine kapanmasıdır.

Bir insanın gerçekten ateist olup olamayacağıyla ilgili olarak uzun tartışmalar yapılmıştır. Bu da ateizmin bağımlı olduğu teizmin tanımının bazan dar bazan da geniş bir biçimde yapılmasından kaynaklanmaktadır. Teizmi, herhangi bir biçimde de olsa Tanrı'ya inanmak veya herhangi bir şeye nihai anlamda ilgi duymak olarak

görenler için ateizmin varlığı imkansızdır. Bu yaklaşıma göre, sözel olarak Tanrı'yı inkar edenlerde dahi açığa çıkmamış olan bir tür inanç vardır. Teizmi, bilinçli bir biçimde sadece teistik bir Tanrı inancına inanmak olarak görenler ise ateistlerin varlığını kabul etmişlerdir. Yani bu kişilere göre, Tanrı'nın varlığına inanmayanlar veya Tanrı'nın sahip olduğu temel niteliklerden bir veya birkaçını reddedenler en azından teist değillerdir. Onlara göre, bu anlamda ateizm mümkündür.

Ateizm terimi, teizmin farklı yorumlanmasından dolayı bazan yanlış kullanılmıştır. Pek çok düşünürün öyle ya da böyle herhangi bir Tanrı inancına sahip olduğu görüldüğü halde, teistik yorumu benimsemediği için ateizmle itham edildiği görülmüştür. Bazı toplumlarda Tanrı'ya inandığı halde, O'nu farklı yorumlayan, geleneksel anlayıştan uzaklaşan veya yerel inançlardan kopan düşünürler bu ithamlarla karşılaşmışlardır. Ateizm terimi felsefi bir anlayışı ifade etmesinin ötesinde bazan da toplumun moral değerlerine ve ilkelerine aykırı davrananlar için kullanılmıştır. Yani bir anlamda ateizm terimi, ahlaksızlar için de kullanılmış hatta zaman zaman ahlaksızlıkla bir tutulmuştur. Ancak araştırmamızın da ortaya koyduğu gibi felsefi anlamda ateizmle ahlaksızlık arasında doğrudan bir ilişki söz konusu değildir.

Ateizm kavramı bazı dönemlerde deizm, panteizm veya agnostisizmle de karıştırılmış, hatta onlarla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Günümüzde dahi bazı düşünürler, genellemelere gidilerek, olduğundan değişik bir biçimde ateist olarak adlandırılmışlardır. Halbuki bir düşünürün deist, panteist veya agnostik olması yani bir anlamda teist olmaması, zorunlu olarak onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Ateizmin tarihçesine bakıldığında, ilk dönemlerde inançsızlık olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Felsefi bir ekol olarak teizmin tam anlamıyla bulunmadığı antik dönemde ateizm de pek belirgin değildir. Ancak bununla birlikte *Epikürcülük*, Cicero ve Sextus Empiricus'un *şüpheciliği* ve Atinalı sofistlerin *sosyal inançsızlıkları* dikkat çekicidir.

Gerek fikri ve gerekse siyasi planda dinlerin etkinliğinden dolayı ateizm Orta Çağ'da ya açıkça ortaya çıkamamış ya da biçim değiştirmiştir. Bu dönemde kiliseye karşı çıkanlar kovuşturulmuş hatta öldürülmüştür. Dolayısıyla Orta Çağ'da da ciddi bir ateizm görülmemiştir. Yeni Çağ'da ise özellikle Rönesanstan sonra gizlenen ve en iyimser bir şekilde deizm olarak ortaya çıkan hristiyan karşıtlığı düşünceler artık

ateizm olarak açıkça görülmüş, materyalizm formunda da olsa tartışılmaya ve savunulmaya başlanmıştır.

Modern dönemde ateizm, Batı'da yeni bir karakter kazanmış, bir yaşam biçimi olmuştur. Genelde bütün dinler, özelde ise Hristiyanlık, ateist düşünürlerce açıkça eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bu dönemde ateizmin, Feuerbach, Marx, Freud, Nietczhe ve Sartre gibi sistematik savunucuları olmuştur.

Feuerbach ateizmi gerçek bir hümanizm olarak değerlendirmiş, insanoğlunun Tanrı'yı zihninde yaratmış olduğunu, bu esnada Ona kendi biçimini ve niteliklerini verdiğini belirtmiştir. Marx ise insanın kendisine niçin yabancılaştığını ve bunun nasıl önlenebileceğini sorgulamıştır. O'na göre yabancılaşmanın önlenmesi ve insanın mutlu kılınması için, öncelikle özel mülkiyet ve sınıf çatışmalarının olmadığı bir toplum kurulmaya çalışılmalı, bu sayede insanları bir takım yanılgılarla uyutan dinin ve din bilincinin ortaya çıkması engellenmelidir. Yine Marx'a göre insana en yüce değerin kendisi olduğu öğretilmeli, dolayısıyla içindeki din ve dindarlık duygusuyla savaşması sağlanmalıdır.

Modern dönemin önemli ateist düşünürlerinden biri olan Freud, Tanrı fikrini çocuktaki baba imajının bir yansıması olarak görmüş, dini 'Oedipus kompleksi'nden kaynaklanan, insanlığın en eski ve en güçlü arzusu olarak değerlendirmiş, dini doktrinleri de bu çerçevede birer yanılgı olarak ifade etmiştir. Freud'a göre din insanları mutlu kılamamış ve acılarını da dindirememiştir. Ancak ona göre modern insan bu yanılgıdan kurtulacak, büyüyüp geliştikçe de dine ve Tanrı'ya gereksinim duymayacak, sonuçta rahatlığı ve mutluluğu elde edecektir. Nietzsche ise, Tanrı inancını içeren bütün geleneklere, moraliteye ve mutlak değerlere karşı çıkmış, bunlara şüpheyle bakılmasını önermiştir. Dramatik bir uslupla da Tanrı'nın öldüğünü, diğer bir deyişle, O'nun insan zihninden çıkarılıp atıldığını söylemiştir. Modern dönemde ateizmi etkin bir biçimde savunan kişiler arasında J. P. Sartre gibi bazı varoluşçu filozoflar da bulunmaktadır. Sartre, ateizmi insanın doğasından hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre varlığı özünden önce gelen tek varlık insandır. İnsan, varolduktan sonra kendi özünü oluşturmakta ve kendini belirlemektedir. Dolayısıyla Sartre'a göre herhangi bir Tanrı'nın varlığından sözetmek doğru değildir. Tanrı fikri de, ona göre, insanın kendisini tanrılaştırma ve kendini Tanrı olarak görme arzusunun bir sonucudur.

Adı geçen düşünürler yüzyılımızı derinden etkilemiş ve kendi dünyalarında ateizmin öncüleri olmuşlardır. Ancak fikirlerine de ciddi eleştiriler getirilmiş ve geçerlilikleri tartışılmıştır. Görüldüğü gibi modern dönemin ateist düşünürleri, insanın mutluluğu ve yücelmesi uğruna Tanrı'yı ve dini değerleri bir kenara bırakmayı hedeflemişlerdir. Yani felsefelerinin temelinde sadece entellektüel kaygılar yatmamış, insanlık uğruna birtakım pratik amaçlar gözetilmiştir. Ancak bu düşünürler, yüzyılımızın sonuna kadar yaşamış olsalar ve kendi ifadeleriyle dini bir kenara bırakacak olan modern insanın yine insanlık adına yapmış olduğu şeyleri görmüş olsalardı, kanaatimizce insanın mutsuzluğuyla Tanrı inancı arasında kurmuş oldukları bağları ve bunun yanında modernite kavramıyla din ilişkisini tekrar gözden geçirirlerdi. Çünkü yüzyılımızda dünyanın değişik yerlerinde 'dinsiz yaşam' ve 'Tanrı'sız insan' denemeleri fazlasıyla görülmüş ve sonuçları da açıkça müşahade edilmiştir. Gerçi yaşanan trajedilerin bir kısmında farklı dinlerin veya dindarların da rol oynadığı iddia edilebilir. Öyle olsa bile biz bunların gerçek dinden veya Tanrı inancından kaynaklandığını düşünmemekteyiz. Dinin veya dinsizliğin, şu veya bu şekilde sosyo-politik amaçlara kılıf olarak kullanıldığı ve ortaya insanlık adına acı manzaraların çıktığı görülmektedir. Doğu ve Batı dünyası da bu suistimallerin acı hatıralarıyla doludur.

Araştırmamızın ikinci bölümünde ele alınan ateizm problemi geleneksel çizgisinden farklı olarak, teistik önermelerin analizi ve eleştirisi biçiminde olmak üzere değişik bir tarzda karşımıza çıkmıştır. Şöyle ki:

Yirminci yüzyılın başında İngiltere'de Russellve Moore idealizme karşı eleştirel bir yaklaşımla, Ayer'in deyişiyle, felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirip onu somut problemlerle ilgilendirmişlerdir. Analitik felsefenin başlangıcı olan bu dönem Wittgenstein ve Ayer'in çalışmalarıyla daha da hızlanmış, bir anlamda linguistik felsefenin temelleri atılmıştır.

Yeni dönemde felsefenin problemleri ve yöntemi İngiltere'de tekrar belirlenmiş, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Felsefenin en önemli görevi de, dilin doğasını ve fonksiyonlarını açıklığa kavuşturmak olarak belirlenmiştir. Bu süreçten din dili de etkilenmiş, Tanrı kavramı ve teistlerin bu kavrama yüklemiş olduğu nitelikler analize tabii tutularak, teistik önermeler mantıki tutarlılık ve anlamlılık açısından sorgulanmıştır. Tanrı kavramına yeni yorumlar getirilmiş, hatta bazan varlığı veya yokluğu tartışmasına girilmeden pratikteki fonksiyonuna dikkat çekilmiştir. Bazı düşünürlerce teizmin geleneksel

iddiaları ikinci plana itilmiş, neredeyse içeriksiz bir din anlayışı ileri sürülmüştür. Teistlerin de inançları ve ilkeleriyle ilgili olarak pek çok mantıksal problemle karşı karşıya kaldığı görülmüştür.

Yirminci yüzyılın başında İngiltere'de Mantıksal Pozitivizm denilen hareket önemli bir yer bulmuş ve ileri sürdüğü 'doğrulama ilkesi' ile Tanrı kavramına karşı en büyük tehdit unsuru olmuştur. Ayer'in öncülüğünü yaptığı bu hareket, metafiziği ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaları doğru ya da yanlış tartışmasına girmeye gerek duymadan, bir anlamda ciddiye almadan anlamsız saymıştır. Teolojik önermeleri tecrübi dünyanın ötesiyle ilgili olduğu için , olgusal (factual) ve bilgisel (cognitive) bulmamış, onları duygu (emotion) zeminine indirgemiştir. Mantıkçı pozitivistlerin dini önermeleri olgusal ve bilgisel bulmayışı teistlerce kabul edilemez bir durum olmuş ve ateizmle eşdeğerde görülmüştür.

Mantıkçı pozitivizmin ileri sürmüş olduğu "doğrulama ilkesi" nin yanında "yanlışlama ilkesi" de teizm açısından problemli tartışmalar başlatmıştır. Karl Popper'ın bilimsel önermelerle, bilimsel olmayan önermeleri birbirinden ayırıcı ölçüt olarak kabul ettiği 'yanlışlanabilirlik prensibini', Antony Flew din diline uyarlamıştır. Ancak Flew, Popper'dan farklı olarak yanlışlama ilkesini bir anlamlılık ölçütü olarak da düşünmüş teolojik önermeleri yanlışlanamaz olduğu gerekçesiyle anlamsız kabul etmiştir.

Doğrulamacı tahlillerin dini inançları empirik teste tabi tutarak, doğrulanamaz (veya yanlışlanamaz) bulması ve dolayısıyla anlamsız saymasının ardından bir tepki olarak analitik felsefede fonksiyonel tahlil anlayışı ortaya çıkmıştır. Wittgenstein'ın ikinci dönem çalışmalarıyla gelişen bu anlayış, pozitivizmin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır. Wittgenstein dini, bir tür dil oyunu olarak görmüş ve anlaşılması için de mantığının incelenmesi gerektiğini söylemiştir. Fonksiyonel tahlil anlayışıyla dinin dışardan eleştirilerek öylece anlamsız sayılması reddedilmiş, dışardan nasıl görülürse görülsün dini inançların inanan insanın yaşamında bir değeri ve anlamı olduğu belirtilmiştir. Bu anlayışla Tanrı kavramının ve dini inançların, doğrulamacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız ve saçma sayılması da eleştirilmiş, onların empirik doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı iddia edilmiştir.

Wittgenstein'ın dilin kullanımını ön plana çıkaran tahlil anlayışı pek çok düşünür üzerinde oldukça etkili olmuş, onların doğru ya da yanlış olarak

tanımlamaya gitmeden Tanrı inancını anlam açısından değerlendirmelerine neden olmuştur.

Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde doğrulamacı ve fonksiyonel tahlil anlayışlarının yanında, linguistik ve konatif tahliller de Tanrı kavramı ile ilgili olarak tartışmalara yeni boyutlar kazandırmıştır. Mesela John Wisdom, doğrulamacı tahlillerin teolojik önermeleri olgusal ve bilgisel olmadığı için reddetmesine katılmakla birlikte onların bütünüyle anlamsız sayılmasına da karşı çıkmıştır. Ona göre Tanrı'yla ilgili önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı sözkonusu olmadığı gibi bunların doğru ya da yanlış olarak kabul edilmesi de insanlar arasında tecrübi farklılıklara yol açmamıştır. Dolayısıyla Wisdom'a göre teistle ateist arasındaki anlaşmazlık bilimsel değil, duygusaldır. Wittgenstein da teistle ateistin birbirinden farklı oluşunu, zihinlerindeki farklı resimlere bağlamıştır. Wittgenstein'a göre sahip olunan bu farklı resimler, düşüncelerde ayrı mantıksal rolleri oynamakta ve değişik yaşam biçimlerine neden olmaktadır.

Konatif çözümlemeler ise Tanrı kavramından ziyade, dini bir fenomen olarak gündemine almış, onun doğasını, fonksiyonunu ve pragmatik değerini tartışmıştır. Bu anlayış dini, ahlaki kavramlara indirgemiş, onu moralite olarak görüp metafiziksel iddialarını ve teolojik kabullerini de bir kenara bırakmıştır. Bu çerçevede din, bir 'tutum', 'davranış' veya 'dünyaya bakış', biçimi olarak tanımlanmıştır. Din içerisinde pozitivistlerin anlaşılmaz ve kabul edilmez bulduğu unsurlar da bir kenara bırakılmış, teizm açısından birinci derecede önemli olan Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri gibi konular ise ilgi odağı olmaktan çıkmıştır.

Teistik önermelerin analizi ve eleştirisi biçiminde ortaya çıkan 'ateizm', Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde kendisini en çok Tanrı inancına karşı yönelttiği kavramsal eleştirilerde göstermiştir. Tanrı fikrinin kaynağı, Tanrı kavramının tanımlanması, Tanrı hakkındaki konuşma biçimi ve Tanrı'ya atfedilen niteliklerin anlaşılırlığı ateistler için temel problemleri teşkil etmektedir. Tanrı'nın teistler tarafından aşkın, sonsuz, eşsiz, ferdî, yaratıcı, herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten bir varlık olarak tanımlanması, ateistlerce anlaşılır ve makul bulunmamıştır. Ayrıca Tanrı'ya atfedilen niteliklerin de birbirleriyle çelişkili olduğu belirtilmiştir. Ateistlerin eleştirileri öncelikle bu niteliklerin anlamı, tutarlılıkları ve evrende cereyan eden olaylarla uygunlukları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Ateistler Tanrı kavramının tanımlamasında birtakım genellemelere ve soyutlamalara gidildiğini belirterek bu durumu eleştirmişlerdir. Onlara göre teistler Tanrı'yı bütün noksanlıklardan arındırmış buna karşın O'nu bütün yetkinliklerle yüceltmişlerdir. Ayrıca teistlerin Tanrı hakkındaki konuşmalarının bir kısmında antropomorfizm bir kısmında da agnostisizm tehlikesinin bulunduğunu ileri sürerek, bu bağlamda gündeme gelen analoji tezinin de çözüm olmadığını iddia etmişlerdir.

Ateistler Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını iddia etmişlerdir. Esasen onlar Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda kendilerinin değil iddia sahibi olan teistlerin kanıt getirmekle yükümlü olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bunun yanın da da Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarını da eleştirmiş ve reddetmişlerdir.

Ontolojik kanıta yöneltilen eleştiriler 'analitik önermeden, sentetik bir hüküm çıkarma' ile 'zorunluluk kavramının önermelere ait olması' gibi iki temel itiraz üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu eleştirilerden yola çıkan Smart ve Findlay gibi çağdaş filozoflar bir tür ontolojik ateizm kurmuşlardır. Bunlara göre ontolojik kanıtta dile getirildiği gibi "mükemmel varlık vardır" demekle, Tanrı gerçekte var olmamaktadır. Ayrıca "Tanrı'nın varlığı zorunludur" önermesindeki zorunluluk da, dış dünyada Tanrı'nın varlığıyla ilgili ontolojik bir zorunluluğu ifade etmemektedir.

Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtlar, bunun yanında moralite ve kötülük problemiyle ilgili teistik düşünceler, kanaatimizce ateistlerin de eleştirilerinde görüldüğü gibi bir takım problemleri bünyelerinde taşımaktadırlar. Ancak bu teistik kanıtların ateistlerce çürütüldüğü anlamına gelmediği gibi teistler nazarında onların anlamlarını yitirdiğini de göstermez. Kaldı ki kanıtlarla ilgili ateistlerden gelen eleştiriler de doğal olarak bir takım sıkıntıları beraberinde getirmektedir.

Ontolojik kanıtla ifade edildiği gibi insanoğlu zihninde en yetkin derecede bir varlık kavramına, diğer bir deyişle mükemmel bir Tanrı fikrine sahiptir. Descartes'ın da belirttiği gibi zihnimizde böyle bir fikrin bulunması Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır. Yine Descartes'a göre bizler kendi doğamızdan veya çevremizden hareketle de böyle bir fikre ulaşmış değiliz. Dolayısıyla Tanrı kalplerimize kendi mührünü basmış ve en yetkin varlık kavramını yerleştirmiştir.

Şimdi bu noktada filozoflardan gelen eleştiriler kanaatimizce ontolojik kanıtla ilgili teknik eleştirilerdir. Diğer bir ifadeyle onlar kanıtla ilgili mantıki itirazlardır. Bu

eleştirilerin ve itirazların doğal olarak karşı eleştirileri de bulunacaktır. Bu bir anlamda felsefenin doğası gereğidir. Ancak felsefi tartışmaları ve mantıki itirazları, ateistlerin pozitivist bir çerçeve içerisinde kendi lehlerine yorumlamaları, diğer bir ifadeyle kanıtların felsefi eleştirisinden hareketle Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaları pozitivist ölçütlere vurarak onların çürütüldüğünü düşünmeleri, kanaatimizce eleştirilerin boyutlarını taşırmak anlamına gelmektedir. Mesela Smart ve Findlay gibi düşünürler daha başlangıçta kendilerine göre bir dünya kurmuş ve kavramlarını da o dünyaya göre belirlemişlerdir. Dolayısıyla bu düşünürlerin farklı bir dünya görüşü olan ve bununla birlikte farklı kavramlara sahip bulunan teistlerin iddialarını kendi ölçütleriyle karşılaştırdıklarında elde edecekleri sonuçlar önceden belli olacaktır. Mesela sisteminde aşkın bir varlık kavramının mevcudiyetine ihtimal dahi vermeyen bir düşünürün, teistlerin 'yaratma', veya 'zihindeki mükemmel bir varlık' kavramı karşısında takınacağı tavrı tahmin etmek zor olmayacaktır.

Kozmolojik kanıt da ontolojik kanıtın karşılaştığı benzer eleştirilerle karşılaşmış ve mantıki açıdan sorgulanmıştır. Ateistler, evrenin karşımızda duran tesadüfi gerçekler toplamı olduğunu söyleyerek, kendi içerisinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Evrenin varlığını Tanrı'nın varlığına bağlayan kozmolojik kanıta, 'zorunluluk' ve 'nedensellik' kavramlarından dolayı itiraz gelmiştir. Kısaca zorunlu varlık kavramının çelişkili olduğu söylenmiş, bunun yanında teizmin evren ve Tanrı arasında kurmuş olduğu nedensellik biçimi de reddedilmiştir. Mesela Smart'a göre herhangi bir zorunlu varlıktan sözedilecek olunursa bu evrenden başkası olmayacaktır. Yani Smart bir anlamda materyalizmi önermiştir. Ancak Smart'ın evrenin varlığını zorunlu görmesi, onu ezeli ve ebedi bir varlık olarak düşünmesi, onun evrene Tanrı gibi baktığını, diğer bir deyişle karşımızda bir kütle yığını olarak duran evreni Tanrı gibi görmek istediğini kanıtlamaktadır.

Ateistlere göre evren kendi içerisinde anlaşılmalı ve bilimsel yöntemlerle araştırılmalıdır. Doğrusu bu konuda teistler de farklı düşünmemişlerdir. Ancak evrenin bilimsel yöntemlerle bilinmesiyle-ki zaten bu noktada herhangi bir itiraz söz konusu olmamıştır- evrenin varlık şartı olarak teistlerce Tanrı'nın varlığının zorunlu görülmesi farklı şeylerdir.

Ateistler nedensellik kavramını eleştirirken, Tanrı'yı evrende varolan herhangi bir neden gibi düşünmüşlerdir. Halbuki teizmin kasdettiği nedensellik biçimi fenomenal değil, aşkın bir nedenselliktir. Diğer bir ifadeyle mahiyet itibariyle evrenin dışında olan Tanrı'nın, evrene vermiş olduğu nedensellik biçimidir.

Kanaatimizce kozmolojik kanıtı reddeden ateistler, zorunluluk ve nedensellik kavramlarını çürütemedikleri gibi, evrenin nasıl ve niçin var olduğu hakkındaki sorulara da tatmin edici açıklamalar getirmekten uzaktırlar.

Teleolojik kanıt da ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. Ateistlere göre teleolojik kanıtın aksine, doğadaki düzen, doğanın dışında varolan bir düzenleyicinin varlığını gerektirmemektedir. İnsanların doğaya hayran kalmalarıyla Tanrı'nın varlığı birbirinden ayrı konulardır. Ayrıca insanoğlu evrendeki düzen ve gayeyi Tanrı'yla açıklayabilecek gözlem ve tecrübe imkanına da sahip değildir. Ateistlere göre şu ana kadar da böyle bir şey olmamıştır.

Evrendeki düzeni ve yasaları açıklayan bilimsel gelişmelerle XVIII. yüzyıldan itibaren teleolojik kanıtın bir süre etkisini yitirdiği görülmektedir. Kötülük problemi de bu kanıtın gücünü zorlayan bir unsur olarak daima gündemde kalmıştır. Ancak bununla birlikte teleolojik kanıt, teist olmayan pek çok filozofun da hoşnutluğunu kazanmıştır.

Ateistlerin teleolojik kanıtla ilgili eleştirileri genelde Hume'un bu kanıta karşı yönelttiği itirazların üzerine kurulmuştur. Ancak çalışmamızda görüldüğü gibi bu kanıtı eleştirmekle birlikte Hume, ateistlerden farklı olarak, evrende bir düzenin varlığını ve bunun da arkasında bir gücün bulunması gerektiğini itiraf etmiştir. W. Paley ve Tennant'ın da teleolojik kanıt lehinde önemli tezleri bulunmaktadır. Doğrusu ateistlerden gelen eleştiriler de gerek bu düşünürlerin fikirlerini ve gerekse teleolojik kanıtı sarsacak güçte görünmemektedir. Günümüzdeki bilimsel gelişmeler de artık teleolojik kanıtla çatışmak şöyle dursun onu destekler mahiyettedir. Kanaatimizce kötülük problemi, özellikle de insanın yapıp etmelerine bağlanan moral kötülük konusu, teleolojik kanıtın çürütüldüğünü değil, doğada var olan bir teleolojinin nasıl yıkılmaya çalışıldığını kanıtlamaktadır.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtların teorik olması ve eleştirilmesi bazı teistleri daha güvenli bir yol arayışına yöneltmiştir. Duygusal ve psikolojik yönü ağır basan bu yol Tanrı'nın varlığının dini tecrübeyle (religious experience) kanıtlanması girişimidir. Ancak ateistler insani tecrübenin Tanrı inancı için bir temel olamayacağını belirterek, sözkonusu teistik Tanrı'nın da doğrudan tecrübe edilmesinin imkansız olacağına işaret etmişlerdir. Dini tecrübelerin oldukça çeşitli olduğuna dikkat çeken ateistler, bu tecrübelerin de tamamen subjektif olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca yaşandığı

iddia edilen dini tecrübelerin doğrulanmaları da onlara göre mümkün değildir. Dolayısıyla ateistlere göre dini tecrübeler insanların bir takım psikolojik duygulanımlarından öte bir şeyi ifade etmezler.

Ateistlerin eleştirilerine hedef olan dini tecrübe kanıtı doğrusu bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Mesela bazı teistler doğrudan duyumlarla veya bir bilgi kaynağı olarak ilhamla Tanrı'nın bilinebileceğine inanmaktadırlar. Bu da varlığı inanç konusu olan Tanrı'nın, bazan doğrudan duyumlarla, bazan da sezgiyle (bilgi seviyesinde) algılandığının iddia edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum da her şeyden önce dinin kendi sınırlarını zorlamaktadır. Ancak bütün bunlar Tanrı konusunda, ateistlerin duygulanımlara, ilham ve psikolojik tecrübelere tamamen kapalı olmalarını da haklı çıkarmaz. Ayrıca Batı dünyasında tecrübe konusunda bazı dindarlarca aşırılıkların sergilenmiş ve bir anlamda ateistlerin eleştirilerine zemin hazırlanmış olması, dünyanın değişik yerlerindeki tecrübelerin benzer şekilde yorumlanmasını gerektirmez.

Ateistlerce teizme karşı ileri sürülen eleştiriler Tanrı'nın varlığıyla sınırlı kalmamıştır. Onlar ahlak sahasında da Tanrı'yı otorite olarak kabul eden teizmi eleştirmişlerdir. Bütün bunların yanısıra kötülüklerin mevcudiyetini de Tanrı'nın varlığı aleyhinde ciddi bir problem olarak görmüşlerdir.

Teistlerden farklı olarak ateistler ahlaki ilkeleri Tanrı'dan bağımsız bir biçimde tanımlamış ve kendi deyişleriyle doğa üstü bir otoriteye ihtiyaç duymadan onları açıklamışlardır. Moral değerlerle Tanrı inancı arasında herhangi bir ilişkiyi reddederek ahlaki ilkelere de fenomen dünyasında bir temel bulmaya çalışmışlardır.

Ateistler dini ahlak anlayışını da eleştirerek Tanrı inancının insandaki ahlaki yapı üzerinde olumsuz etkileri bulunduğunu belirtmişlerdir. Bunlara göre dini ahlak pragmatik davranmış, rahatlık ve huzuru gözetmiştir. Ayrıca mensuplarını ümit ve korku ile hareket ettirmiş, dolayısıyla ihtiyati (prudence) ahlak anlayışına zemin hazırlamıştır. Ateistlere göre dini ahlaka karşı çıkmak, zorunlu olarak moral değerlere karşı çıkmak anlamına gelmez. Yine Onlara göre ahlaklı olmak veya olmamak Tanrı inancının veya inançsızlığının bir göstergesi de değildir.

Kanaatimizce Tanrı inancının, insanın ahlaki yaşantısı üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu inkar edilemez. Ancak bundan, zorunlu olarak Tanrı inancı olmayanların ahlaksız olduğu anlaşılmaz. Din, yapısı itibariyle sadece ahlaktan ibaret

değildir. Dolayısıyla ahlaksızlığın da doğrudan dinsizlik veya ateizm olarak değerlendirilmesi yanlış olacaktır. İnsanoğlunun gerçekleştirmiş olduğu yanlış eylemlerde, Russell'ın yaptığı gibi, doğrudan Tanrı'yı sorumlu tutmak doğru olmasa gerektir. Bunun yanında insanın teorik ve pratik yaşamının erdemli olması için dinin gösterdiği çabayı inkar etmenin de bir açıklaması olmayacaktır. Buna karşın Tanrı'ya inanmadığı halde insanların mutluluğuna çalışan ve onların iyiliğini düşünen bir insanın da gözden kaçırılması aynı derecede bir haksızlık olacaktır.

Son olarak dünyada kötülüklerin var olması da ateistlerce teizmin Tanrı anlayışına ve teleolojik kanıtına *mantıki* açıdan önemli bir tehdit olarak düşünülmüştür. Onlar Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiğini, çeşitli doğal felaketlerde ve savaşlarda, canlıların ve masum insanların niçin sıkıntı çektiğini sorgulamışlardır. Teistler kötülük problemini Tanrı'nın varlığını çürütecek değerde görmemiş, kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasında çelişki bulunduğu iddialarını da reddetmişlerdir. Onlar doğal kötülükleri evrenin işleyişi içerisinde kaçınılmaz bulmuşlar, moral kötülüğü de insanların sahip olduğu özgür iradeyle açıklamışlardır. Kanaatimizce de evrende iyilik ve güzellik hakimdir. Var olan kötülükler ise evrenin kendi yapısı içerisinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Doğa'da arizi olmasına rağmen,Tanrı'nın varlığına inanan veya inanmayan herkesin zaman zaman birlikte karşılaşmış olduğu kötülükler eğer Tanrı'nın yokluğunu gösterecekse, varolan iyilikler ve güzellikler neyi kanıtlayacaktır?

K A Y N A K Ç A

Allen, Diogens, "Natural Evil and the Love of God", *The Problem of Evil,* Ed. Marilyn McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford Uni. Press, Oxford 1990, s. 189-208

Alston,William P., "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C.VIII, New York 1972, s. 84-88.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, c.II., ing. çev. Timothy McDermott O.P.,Eyre and Spottiswoode limited, U.K. 1977.

Aristoteles, Metafizik, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, C. II, İzmir 1993.

Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üni. Basımevi, Bursa 1984.

Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar,* sayı: 2, Ekim 1986, s. 12-21

--------------, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt. XXIV, Ankara 1981, s. 187-204

--------------, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* I, 1983, s. 25-44.

--------------, *Din Felsefesi,* İzmir 1987.

--------------, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Ayer, Alfred Jules. , *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1990.

--------------, *Philosophy in the Twentieth Century,* Orion Books Ltd., London 1992.

Ayer, A. J.-Copleston, F.C. "Logical Positivism-A Debate", *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, Arthur Alp, The Free Press, New York 1972, s. 473-490.

Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991.

Barrett, William-Aıken, Henry D., *Philosophy in The Twentieth Century*, c.2, Harper and Row, Publishers, London 1971.

Bartley III, W.W., *Morality and Religion*, Macmillan St Martin's Press, London 1971.

Batson, C.Daniel-Ventis, W. Larry, *The Religious Experience*, Oxford Uni. Press, 1982

Beck, R. N., *Perspectives İn Philosophy*, U.S.A. 1975.

Berkley, George,*Principles of Human Nature*, ed. Roger Woolhose, Penguin Books, London 1988.

Berman, David, *A History of Atheism in Britain*, London 1988.

Bernard, Lightman,*The Origins of Agnosticism, Victorian Unbelief and The Limits of Knowledge*, The Johns, Hopkins Uni. Press, London 1987.

Braithwaite, R.P., "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian T. Ramsey, SCM Press LTD, London 1966, s. 53-73.

Braudlaugh, Charles, *A Plea for Atheism, Champion of Liberty: Charles Bradlaugh*, London 1933.

Buckley, Micheal J., *At the Origins of Modern Atheism*, Yale Uni. Press, USA 1987.

Bury, J. B., *A History of Freedom of Thought*, Thornton Butterworth. Ltd., London 1928.

Collins, James, *God İn Modern Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1960.

Copleston, Frederick, *Contemporary Philosophy*, Cardinal Books, London 1963.

Copleston, F. C.-Russell Bertrand, "The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, The Free Press, USA 1957, s. 473-490.

Crombie, I.M.,"The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell, London 1957, s. 31-83.

--------------,"Theology and Falsification", (A. Flew'un aynı başlıklı makalesine cevap)*New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 109-130.

Descartes, Rene, *A Discourse on Method*, J. M. Dent & Sons Ltd., London 1949.

Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, Ankara, 1978

Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* Oxford 1982.

Douglas, R. Geivett-Sweetman, Brendan, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemelogy,* Oxford Uni. Press, Oxford 1992.

Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi,* Akçağ Yayınları, Ankara 1992.

Durrant, Michael, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy,* (Royal Institute of Philosophy Supplement:31). Ed. Martin Warner, Cambrıdge Uni. Press, Cambrıdge 1992, s. 71-84

Abû'l-Alâ Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* çev. Mehmet Dağ, Ankara Uni. Basımevi, Ankara 1975.

Edwards, Paul, "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, MacMillan Publishing Co. Inc. and The Free Press, C. I, New York 1972, s. 174-189.

--------------,"Common Consent Arguments for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, MacMillan Publishing Co. Inc. and The Free Press, C. II, New York 1972, s. 147-155.

--------------,"Some Notes on Anthropomorfic Theology", *Religious Experience and Truth,* ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London 1962, s.

--------------,(ed.)*The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Inc., New York 1972.

Edwards, Paul-Pap, Arthur, *A Modern Introduction to Philosophy,* The Free Press, U.S.A. 1972.

Edwards, Paul-Robinson, J.A.T., *Honest to God Debate,* SCM Press LTD, London 1963. s. 25-44.

Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion,* InterVarsity Press, England 1982.

Ewıng, A.C., *The Fundemantal Questions of Philosophy,* London 1985.

Ferré, Frederick, *Language, Logic, and God,* Midway Reprint, London 1987.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity,* Çev. Marian Evans, London, 1843

Findlay, J.N., "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 47-56.

Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 144-169.

--------------, *God and Philosophy,* Hutchinson & Co Ltd., Lodon 1968.

--------------, *God, Freedom And Immortality,* Prometheus Books, New York 1984.

--------------, *Logic and Language*, Basil Blackwell, Oxford 1951.
--------------, "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemelogy*, Ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford Uni. Press, Oxford 1992, s. 19-32.
--------------, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 96- 99.
Flew, Antony-MacIntyre, Alasdair, *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press Ltd., London 1955.
Flew, Antony-Miethe, T., *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, Harper San Francisco, U.S.A. 1991.
Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, Çev. ve ed. James Strachey, W. W. Norton Company Inc., New York 1962.
--------------, *Psikanalize Giriş*, Çev. Günsel Koptagel-İlal, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1984.
--------------, *Totem and Taboo*, London 1983.
--------------, *The Future of An Illusion*, Trans. W. D. Roson-Scott, London 1934.
Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan Press, London 1988.
--------------, *The Quest for Eternity*, Penguin books, England 1984.
--------------, *Varieties of Unbelief*, Macmillan Publishing Company, New York 1989.
Geach, Peter, "Meaning of God", *Religion and Philosophy*,. Ed. Martin Warner, (Royal Institute of Philosophy Supplement: 31), Cambridge Uni. Press, Cambridge 1992, s. 85-89.
Geivett, R.D., Sweetman, B.,*Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford 1992.
Goudge, T. A.,"Charles Robert Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C. II, London 1972, s. 294-295.
Gürsoy, Kenan,*J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
Hare, R.M.,"Religion and Morals", *Faith And Logic*, ed. Basil Mitchell, George Allen and Unwin Ltd., London 1957, s. 176-193.
--------------, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 99-103.

Hartshorne, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", Çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981.
Hepburn, Ronald W.,"Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C. I, London 1972, s. 56-59.
--------------, *Christianity and Paradox,* C. A. Watts and Co. Ltd., London 1958.
--------------,"Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C. II, London 1972, 232-237.
--------------,"Moral Arguments for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards,* Collier Macmillan Publishers, C. V, London 1972, s. 381-385.
--------------,"Religious Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C.VII, London 1972, s. 163-168.
Hick, John, *Evil and The God of Love,* MacMillan, London 1993.
--------------, *Faith and Knowledge,* Macmillan Press, London 1988.
--------------, *Faith and the Philosophers,* London 1964.
--------------,"Ontological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C.V, London 1972, s. 538-542.
--------------, *Philosophy of Religion,* Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1963.
--------------, *Problems of Religious Pluralism,* St. Martins Press, London 1985.
--------------, (ed) *The Existence of God,* The Macmillan Company, New York 1973.
--------------, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, London 1972. s. 136-141.
Hook, Sidney, *From Hegel to Marx,* The Uni. of Michigan Press, U.S.A. 1962.
--------------, (ed) *Religious Experience and Truth,* Oliver and Boyd Ltd., London 1962.
--------------, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth,* ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London 1962.
--------------,*The Quest For Being,* Dell Publishing Co. Inc., New York 1961.
Hudson, W. Donald, *Wittgenstein and Religious Belief,* London 1975.
Hughes, G.E., "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 56-67.

Hume, David, *Dialogues Concerning Naturel Religion and the Posthumous Essays,* Ed. R.H.Popkin, Hackett Publishing company, U.S.A. 1988.
James, T., Clark, T. Edinburgh,*The Encyclopedia of Religion And Ethics,* Hastings, Edinburgh 1981.
James, William, *The Varieties of Religious Experience,* The Fontana Library, London 1960.
Joad, C. E. M., *A Critique of Logical Positivism,* Victor Gollancz Ltd., London 1950.
Kant, Immanuel,*Critique of Pure Reason,* Çev. N. Kemp Smith, Macmillan Press Ltd., London 1982.
Kaufmann, Walter, *Critic of Philosophy and Religion,* Faber and Faber, London 1958.
Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
Klein, Kenneth H., *Positivism and Christianity,* Martınus Nijhoff/The Hague, Belgium 1974.
Küng, Hans, *Does God Exist?,* SCM Press, London 1991.
Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* Çev. Ahmet Arslan, Ticaret Matbaacılık, İzmir 1982.
Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings,* ed. G.H.R. Parkinson, J.M. Dent-Sons Ltd, London 1973.
Lemay, J.A.L., *Deism, Masonry and the Enlightment,* Associated Uni. Pres. Inc., 1987
Lewis, H.D., (ed) *Contemporary British Philosophy,* George Allen & Unwin Ltd., III. seri, London 1961.
--------------,*Philosophy of Religion,* London 1972.
Lubac, S. J. Henri de, *The Drama of Atheist-Humanism,* Çev. M. Rıley, London 1949.
Mace, C.A., *British Philosophy in Mid-Century,* George Allen and Unwin, Ltd., London 1957.
MacIntyre, A. -Ricœur, P., *The Religious Significance of Atheism,* London 1969.
MacIntyre, A., *Difficulties in Christian Belief,* SCM Press Ltd. London 1959.
--------------, "God and the Theologians", *Honest to God Debate,* ed. Edwards-J.A.T. Robinson, SCM Press LTD, London 1963, s. 215-228.
--------------, *Metaphysical Beliefs,* SCM Press Ltd., London 1957.
--------------, "Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C. V, New York 1972, s. 542-543.

--------------, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards Macmillan Inc., C. VI, New York 1972, s. 31-35.
--------------,"Sigmund Freud", *Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C. III, New York 1972, s. 249-253.
--------------, (ed) "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs,* SCM Press Ltd., London 1957, s. 167-211.
Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil,* Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Uni. Press, Oxford 1990, s. 25-37.
--------------, *The Miracle of Theism,* Oxford 1982.
Magee, Bryan, *Modern British Philosophy,* U.K. 1973.
--------------,*The Great Philosophers,* Oxford Uni. Press, Oxford 1990.
Martin, C.B., "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 76-95.
Martin, Michael, "Atheistic Teleological Arguments", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology,* ed. R. D. Geivett-B.Sweetman, Oxford 1992, s. 43-59.
Marx, Karl-Engels, F., *The Communist Manifesto,* ed. A. J. P. Taylor, Penguin Books, London 1985.
Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation,* Gill and Macmillan, London 1971.
McCord Adams, Marilyn-Merrihew Adams, Robert, *The Problem of Evil,* Oxford Uni. Press, Oxford 1990.
McPherson, Thomas, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1955, s. 131-143.
--------------, *Philosophy and Religious Belief,* Hutchinson and Co. Ltd., London 1974.
Mitchell, Basil,(ed) *Faith And Logic,* George Allen and Unwin Ltd., London 1957.
--------------, *Morality: Religious and Secular,* Clarendon Press. Oxford 1985.
--------------, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 103-105
Mill, John Stuart, *Theism,* ed. R. Taylor, A Liberal Arts Press Book, U.S.A. 1957.
Moore, G. E., *Ethics,* Oxford Uni. Press, London 1966.
--------------,"The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy,* ed. R. N. Beck , U.S.A. 1975, s. 265-276.

Mossner, Ernest Campell, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C.II, New York, 1972, s. 326-336.
Moudrouch, İris, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London 1970.
Nagel, Ernest, "A Defens of Atheism", *A Modern Introduction to Philosophy*, Ed. Paul Edwards-Arthur Pap, The Free Press, USA 1972, s. 460-472.
Nelson, John O., "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C.V, New York 1972, s. 372-381.
Nielsen, Kaı, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd, London 1982.
---------------, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, London 1971.
---------------, *God, Scepticism and Modernity*, Üniversity of Ottova Press, Canada 1989.
---------------, "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C. III, New York 1972, s. 81-117.
---------------, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York 1985.
Malcolm, Norman, "Is It A Religious Belief That 'God Exist'?", *Faith and The Philosophers*, ed. John Hick, London 1964, s. 103-110.
Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1990.
Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Penguin Books, London 1959.
Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Çev. John W. Harvey, Pelican Books, London 1959.
Owen, H. P., "Concepts of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C. III, New York 1972, s. 344-348.
---------------,"Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Inc., C. VIII, New York 1972, s. 97-98.
Paine, Thomas, "The Age of Reason", *Thomas Paine*, ed. Harry Hayden Clark, Hill and Wang, Inc., U.S.A. 1963.
Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy* , U.K. 1975.
Parsons, Keith M., *God And The Burden of Proof*, Prometheus Books, New York 1989.
Paley, William, 'Natural Theology', *The Existence of God*, ed. John Hick, The Macmillan Company, New York 1973, s. 99-103
Pears, David, *Wittgenstein*, Fontana, London 1971.
Phillips, D. Z., "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge 1991.
---------------,*Wittgenstein and Religion*, St. Martin Press, London 1993.

Pıke, Nelson, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Uni. Press, Oxford 1990, s. 38-52

Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, George Allen and Unwin Ltd., London 1975.

--------------, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga ve N. Wolterstorff, Uni. of Notre Dame Press, Indiana 1983.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, Çev. Benjamin Jowett, Prometheus Books, New York 1988.

Popper, Karl R., "Philosophy of Science: A Personal Report," *British Philosophy in Mid. Certury*, ed. C. A. Mace, George Allen and Unwin, Ltd., London 1957, s. 155-191.

--------------, *The Logic of Scientific Discovery*, Science Editions Inc., New York 1961.

Prior, A. N., "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed.Antony Flew-Alasdair Mcalntyre, SCM Press Ltd., London 1955, s. 1-11.

Rainer (Windsor), A. C. A., "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 67-71.

Ramsey, Ian T., *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, SCM Press, London 1966.

Raphael, D. D., *Moral Philosophy*, Oxford Uni. Press. , Oxford 1994.

Robinson, R., *An Atheist's Values*, Oxford Uni. Press, Oxford 1964.

Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Uni. Press, Oxford 1990, s. 126-137.

Royle, Edward, *Victorian Atheists*, Manchester Uni. Press. U.K. 1974.

Russell, Bertrand -Copleston, F. C.,"The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, The Free Press, USA 1957, s. 473-490.

Russell, Bertrand, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, Prometheus Books, New York 1986, s. 57-71.

--------------, "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, Prometheus Books, New York 1986, s. 73-82.

--------------, *Why I Am Not A Christian?*, Ed. Paul Edwards, Unwin Books, London 1967.

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotions,* Çev. B. Frechtman, New York 1957.

Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, Çev. Richard Crouter, Cambridge University Press, U.S.A. 1994.

Seckel, Al, *Bertrand Russell On God and Religion,* Prometheus Books, New York 1986.

Sell, Alan P.F., *The Philosophy of Religion 1875-1980,* Croom Helm Ltd., Kent 1988.

Sherry, Patrick, *Philosophers on Religion,* London 1987.

Smart, J. J. C., *Essays Metaphysical and Moral,* Oxford 1987.

--------------, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 12-27.

--------------, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London 1958, s. 28-46.

Smith, George, *Atheism The Case Against God,* Prometheus Books, New York 1989.

Smith, John E., "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth,* ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London 1962.

St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion,* ed. Patrick Sherry, London 1987.

Stein, Gordon, *An Anthology of Atheism And Rationalism,* Prometheus Books, New York 1980.

Sutherland, Stewart R., *Atheism And the Rejection of God,* Basil Blackwell, Oxford 1977.

Swinburne, Richard, "Evidence of God", *Does God Exist?, A Believer and An Atheist Debate,* Ed. T. Miethe-A. Flew, Harper San Francisco, U.S.A. 1991.

--------------, "The Argument From Design", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology,* ed. R. D. Geivett-B. Sweetman, Oxford 1992, s. 201-211.

--------------,*The Existence of God,* Clarendon Press, Oxford 1985.

Tennant, F. R., *Philosophical Theology,* c. II, Cambridge Uni. Press, London 1968.

Thrower, James, *A Short History of Western Atheism,* Pemberton Books, London 1971.

Tillich, Paul, *Systematic Theology*, SCM Press, Chicago 1951.

---------------, *Theology of Culture*, Oxford Uni. Press, U.S.A. 1980.

Topaloğlu, Aydın, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, s. 471-498,

Tribe, David, *100 Years of Free-Thought*, Elek: London 1967.

Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge Uni. Press, London 1971.

Turgut, İhsan, *Mantıksal Atomculuk*, İzmir 1989.

Upton, Charles B., "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, T.and T. Clark, C. II, Edinburgh 1981.

Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Çev. ve ed. Theodore Besterman, Penguin Books, England 1971.

Von Hildebrand, Dietrich, *Christian Ethics*, New York 1953.

Waismann, F., "How I See Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, III. seri., ed. H.D. Lewis, London 1961.

---------------, "Verifiability", *Logic and Language*, ed. A. G. N. Flew, Basil Blackwell, Oxford 1951, s. 117-144.

Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*, Oxford Uni. Press, London 1958.

White, Hayden V., "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, C. III, New York 1972, s. 190-192.

Wilson, John, *Language and Christian Belief*, Macmillan and Co Ltd, London 1958.

Wisdom, John, "Gods", *Logic And Language*, ed. A.G.N. Flew, Basil Blackwell, Oxford 1951, s. 187-206.

---------------, "Metaphysics and Verification", *Perspectives In Philosophy*, ed. R. N. Beck, U.S.A. 1975, s. 394-401.

Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, University of California Press, U.S.A. ?

---------------, *Philosophical Investigations*, Çev. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1991.

---------------, *Tractatus Logico-Philosophicus,* İng. Çev. D.F. Pears-B.F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1978.

Ziff, Paul, "About God", *Religious Experience and Truth,* ed. Sidney Hook, Oliver and Boyd Ltd., London 1962.

İNDEKS